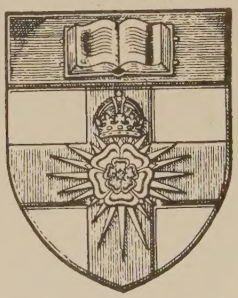
PR [C5m.5 — Al-Andalus]



UNIVERSITY OF LONDON
LIBRARY

SHL
WITHDRAWN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES
DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XXII
1957

PRINTED IN SPAIN

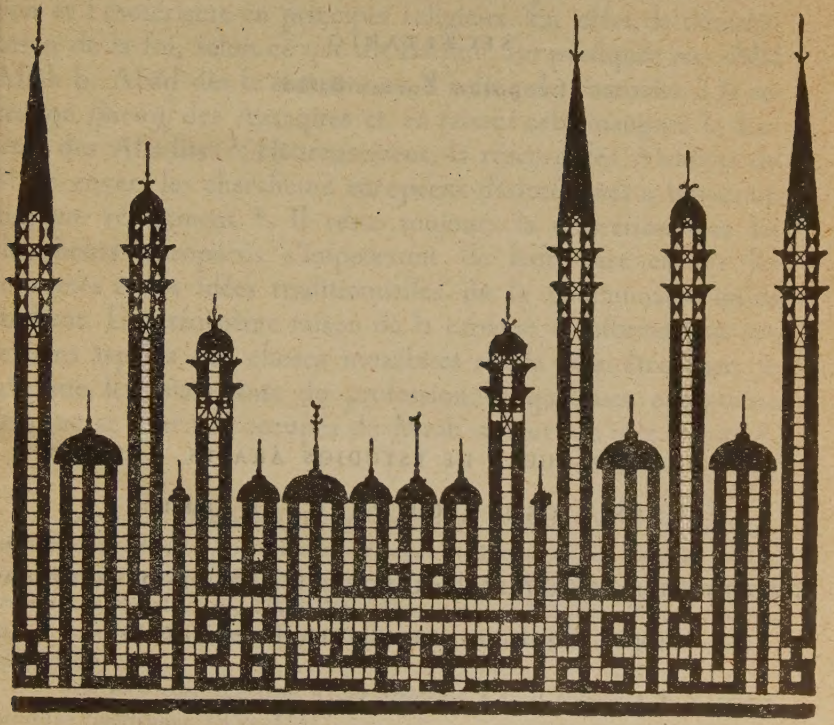
Imprenta y Editorial Maestre. Norte, 25. Tel. 215620. Madrid.

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XXII



MADRID-GRANADA. 1957

DIRECTOR:
Emilio García Gómez.

REDACTORES:
Manuel Alonso, Darío Cabanelas, Esteban Lator, Manuel Ocaña Jiménez, Jaime Oliver Asín, Luis Seco de Lucena, Elías Terés, Leopoldo Torres Balbás, Juan Vernet.

SECRETARIO:
Leopoldo Torres Balbás.

REDACCIÓN: ESCUELA DE ESTUDIOS ÁRABES, CALLE DE SAN VICENTE, 60, PRAL. — MADRID

ADMINISTRACIÓN: SECRETARÍA DEL CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, MEDINACELI, 4. — MADRID

NOTES MOZABITES

MALGRÉ les efforts d'une cohorte vaillante de chercheurs, beaucoup de choses ayant trait au Mzab restent toujours à explorer. Cela tient en partie aux difficultés inhérentes aux recherches au sein d'une communauté qui a élevé la discrétion et l'ésotérisme en principes religieux. En effet, la dissimulation de la foi, selon ce que dit Barrādī, fut pratiquée par ᶜAbd Allāh b. Abāḍ dès le moment où il refusa de s'associer à la sécession *(jurūǧ)* des Azraqites et, en faisant cela, inaugura la doctrine des Abāḍites [1]. Heureusement, la réserve des Abāḍites du Mzab envers les chercheurs européens désintéressés a beaucoup diminué récemment [2]. Il reste toujours la discrétion que les chercheurs européens s'imposeront de leur part envers les coutumes et les idées traditionnelles de la communauté qu'ils étudient. Une troisième raison de la carence d'informations sur certains aspects des choses mozabites réside peut-être dans le fait que les islamisants de profession, à quelques exceptions près, ne se sont pas occupés du Mzab autant qu'il le mérite [3].

[1] Barrādī, *K. al-ǧawāhir*, lithogr. Bārūniyya, Caire 1902, 156: *fa-qāl li-aṣḥābih a-ᶜan hā'ulā' ajruǧ maᶜahum fa-raǧaᶜ wa-ḳatam amrah wa-jtafà wa-ilà hāḍā ḳānat išāratuh*; cf. R. Rubinacci, dans *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, t. V, 1953, 101. Bien que les Abāḍites, historiquement parlant, fassent partie du mouvement jārīǧite, ils ne se considèrent pas eux-mêmes comme Jārīǧites.

[2] Voir mes remarques dans *Revue Africaine*, t. C (Centenaire de la société historique algérienne), 1956, 373.

[3] Je parle du Mzab comme pays musulman, et non pas de la littérature abāḍite.

Quoi qu'il en soit, c'est un fait que, par exemple, le plan typique des mosquées abāḍites n'a jamais été présenté au public savant, bien que le livre précieux de M. Marcel Mercier donne une description détaillée de la mosquée de Ghardaïa [1]. C'est pourquoi j'ai cru utile d'assembler quelques observations éparses que j'ai pu faire au cours d'un séjour au Mzab, en décembre 1952 et janvier 1953 [2].

I. LES MOSQUÉES ABĀḌITES

Les mosquées abāḍites du Mzab se distinguent, dès le premier regard, par nombre de traits caractéristiques, tels l'absence du *minbar* [3], la prolifération des *miḥrābs*, surtout dans les cours et sur les terrasses, et le renfermement des femmes dans un compartiment spécial à entrée indépendante et séparé de la salle de prières réservée aux hommes par un mur de cloison solide, percé de quelques trous exigus qui peuvent être couverts de leur tour par de petits pans de tissu. Tout cela se retrouve dans las mosquées abāḍites à Djerba et en Afrique Orientale [4]. Tandis que les mosquées abāḍites en Afrique Orientale possèdent souvent des *miḥrābs* à décoration élaborée, celles du Mzab sont dépourvues de toute décoration; je n'ai remarqué qu'une seule inscription (d'une calligraphie assez recherchée, il est vrai), qui se trouve dans la cour de la mosquée de Ghardaïa (ou si l'on préfère, dans le mur extérieur de la salle de prières)

[1] *La civilisation urbaine au Mzab*, Alger 1922, 50-65.

[2] Je m'empresse de remercier bien vivement tous ceux qui ont facilité mon voyage au Mzab, d'abord l'Institut de Recherches Sahariennes de l'Université d'Alger, et puis mes amis du Mzab et d'Alger, fonctionnaires et personnes privées abāḍites et autres.

[3] Voir mon article *Sur la diffusion des formes d'architecture religieuse musulmane à travers le Sahara*, dans *Travaux de l' Institut de Recherches Sahariennes*, t. XI, 1954, 16.

[4] En Afrique Orientale il paraît que les femmes ne sont point, comme règle générale, admises à la mosquée.

et date du 19e siècle; elle recommande le silence dans la mosquée [1]. Pour ce qui est des formes architecturales, elles sont des plus simples [2]; seulement les piliers de la mosquée de Malika et une partie de ceux de l'ancienne mosquée de Bou Noura, avec leurs voûtes à arc outrepassé, sont d'un type un peu élaboré (fig. 1), type qui se retrouve dans la grande mosquée malékite de Ouargla (fig. 2). Tout décor n'est pas absent des mosquées abāḍites de Djerba; la plupart de celles que j'ai visi-

Fig. 1. — Type de piliers et voûtes observé au Mzab.

tées en sont dénuées, mais j'ai observé dans le *Ŷāmiᶜ al-Kabīr* de cette île des éléments décoratifs sobres aux piliers et autour du *miḥrāb* absidal qui est flanqué de deux colonnes, et dans le *Ŷāmiᶜ al-Šayj* de Houmt Souk un ornement triangulaire encadrant le texte de la sourate 112 au-dessus du *miḥrāb*, lui aussi absidal et flanqué de deux colonnes; enfin, le *Ŷāmiᶜ al-Bāsī*, bâti en 1198/1784 par deux frères, commerçants à Istanbul, ne possède pas seulement une inscription de fondation, mais ses formes architecturales et son ordonnance laissent discerner l'influence du style ottoman (fig. 3, 4). L'exception la plus frappante à la règle générale d'austérité dans les mosquées

1 Après la *basmala*: ... *al-kalām fil-masǧid ya'kul al-ḥasanāt* ...

2 Voir Mercier, *op. cit.*, pl. III.

abāḍites se trouve pourtant plus près du Mzab, dans la mosquée abāḍite de Ouargla. Son *miḥrāb* absidal et la coupole qui le précède dans la nef médiane sont couverts d'une décoration en stuc qui, selon ce que m'a dit le ḥāŷŷ Ibrāhīm ᶜAzzām, docte historien de sa ville, fut copiée des ruines abāḍites voisines de Sedrata lorsque la mosquée fut reconstruite «il y a 64 ans», c'est-à-dire vers 1889. L'apparence du décor ne s'y oppose nullement. La coupole précédant le *miḥrāb* dans la nef médiane est un trait méditerranéen, ce qui n'a rien de surprenant [1].

Un autre trait caractéristique des mosquées abāḍites du Mzab est leur division, on pourrait même dire, leur démembrement en plusieurs lieux de prière, juxtaposés sans être intégrés dans un ensemble architectural, en contraste avec les types de mosquée à cour, à galeries et à salle de prières, des pays méditerranéens. Les extrémités du climat au Mzab rendent nécessaire qu'on fasse la prière tantôt dans une salle fermée, tantôt sous des galeries ou en plein air. C'est pourquoi les mosquées abāḍites au Mzab comprennent deux, voire trois lieux de prière, architecturalement indépendants les uns des autres. La cour à galeries ne précède pas, en règle générale, la salle de prières, mais est située à côté d'elle, et des terrasses sont aménagées sur le toit; on évite pourtant, dans la mesure du possible, de placer des terrasses au-dessus des salles de prières elles-mêmes [2]. Tel est le cas des deux mosquées d'El Ateuf [3], et de celles de

[1] La salle de prières de la mosquée de Sedrata était probablement «couverte de coupoles ovales juxtaposées» (G. Marçais, *L'Architecture musulmane d'Occident*, Paris 1954, 56); il serait donc imprudent de vouloir y trouver le modèle de la coupole unique de la mosquée de Ouargla.

[2] Le toit de la salle de prières de la mosquée abandonnée de l'ancienne ville (détruite) de Bou Noura sert quand même de terrasse; les *ṭolba* y passent la nuit du 23 au 24 Ramaḍān en prières, et des vivres sont distribués.

[3] Selon ce qu'on m'a dit, la fondation de la deuxième mosquée d'El Ateuf (dans la ville basse) remonterait à une bagarre entre deux factions hostiles, basées sur les deux quartiers des Garbiyyūn et des Šarqiyyūn. Une des deux factions aurait attaqué l'autre pendant la *ṣalāt al-ᶜīd*, de sorte que toutes deux cessèrent de sortir de la ville pour cette prière et commencèrent à la faire chacune dans une mosquée à elle (*sic*). Cette information diverge de la version citée par Mercier, *op. cit.*, 46, n. 1, d'après une note inédite de Watin. Cf. le *ṣuff šarqī* et le *ṣuff*

Bou Noura (mosquée actuelle) [1], Malika [2], et Béni Isghen [3]. Je donne un plan approximatif de la mosquée de Béni Isghen

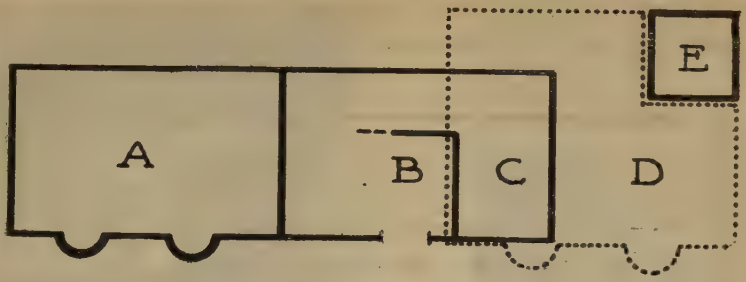


Fig. 6. — Mosquée de Béni Isghen, plan schématique: A = salle de prières; B = cour; C = galeries de la cour; D = terrasse (au premier étage); E = minaret.

(fig. 6). La mosquée abāḍite de Ouargla présente le même plan (fig. 7) [4]. L'essence de tout cela s'applique aussi à la mos-

garbi à Ghardaïa, *ibid.*, 135. — Une rixe civile aurait été aussi responsable de la destruction de l'ancienne ville de Bou Noura, dont la plupart des habitants auraient émigré à Malika. Une partie du rempart de l'ancienne ville (haute) forme maintenant, en arc concave, la partie supérieure de l'enceinte de la ville actuelle (basse) (fig. 5).

[1] Cette mosquée est dite d'avoir 700 ans, ce qui daterait la destruction de la ville haute vers l'an 1250. Cela n'est pas impossible. Selon *Documents algériens*, n° 16, 13 août 1955, la ville basse de Bou Noura ne daterait que de 1750.

[2] Cette mosquée, elle aussi, aurait environ 700 ans, et elle serait postérieure à la fondation de la ville; cela s'accorderait avec la date connue de la fondation de Malika, vers 1050. La mosquée serait restée inaltérée, sauf pour le minaret, qui était petit, de dimensions comparables à celles de l'ancien minaret de la mosquée de Ghardaïa (voir Mercier, *op. cit.*, 61, et pour une photographie, E. A. Alport, *The Mzab*, dans *Journal of the Royal Anthropological Institute*, t. LXXXIV, 1954, pl. I). Il se serait délabré et aurait été remplacé par le haut minaret actuel, au commencement du 20e siècle. La salle de prières est de cinq travées et de 10 nefs approximativement; elle est couverte de coupoles.

[3] Ici aussi, j'aurais dû dire «la mosquée actuelle», parce qu'il existe une mosquée abandonnée dans le quartier supérieur de la ville, appelé Tafilalt, que je n'ai pu visiter.

[4] J'ai remarqué une différence considérable entre la *qibla* de la mosquée

quée abāḍite de Ghardaïa (fig. 8), bien que la cour précède ici la salle de prières ou *maŷlis* et soit précédée à son tour, à un niveau plus haut, par la terrasse; on trouve que le *maŷlis*, la cour (dont les galeries sont asymmétriques) et la terrasse sont déxaxés les uns à l'égard des autres. Le *maŷlis* actuel, soit dit

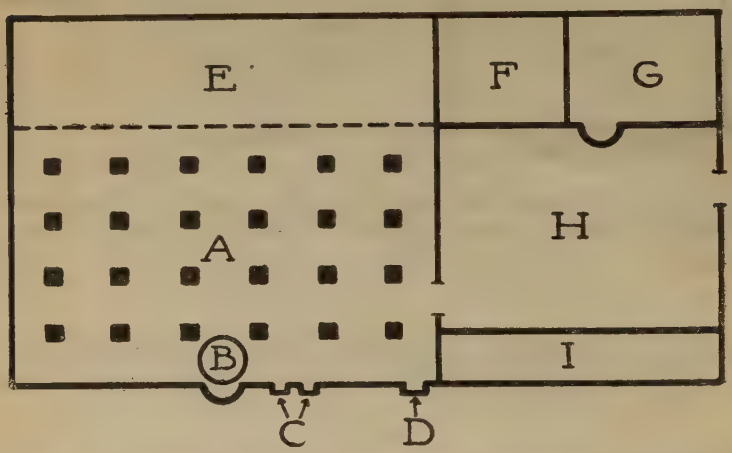


Fig. 7. — Mosquée abāḍite de Ouargla, plan schématique: A = salle de prières; B = coupole; C = niches pour dattes; D = niche pour sable; E = compartiment de femmes; F = minaret; G = terrasse basse (avec *miḥrāb*); H = cour d'entrée; I = lavabos.

entre parenthèses, ne date que d'une reconstruction d'il y a 350 ans environ. La mosquée de Guerrara, ville fondée en 1631, est la seule mosquée abāḍite dans la région du Mzab dont le plan actuel représente l'idée architecturale unie d'une mosquée de type méditerranéen, à cour, à galeries et à salle de prières [1], mais l'existence de trois *miḥrābs* successifs montre que ce résultat n'a été achevé que lors du deuxième agrandissement de la mosquée (fig. 9). Dans la salle de prières, on a

abāḍite et celle de la grande mosquée malékite de Ouargla (voir P. Weiss, *Le Secret du Sud*, Paris 1937, pl. en regard de la p. 128). La *qibla* abāḍite étant moins exacte que l'autre, il faut présumer qu'elle est plus ancienne.

[1] Vue de la cour: *Hespéris*, 1928, 421, fig. 5.

Fig. 2. — Grande mosquée malékite, Ouargla.

(Photo P. Jacquemin.)

Fig. 3. — *Ŷāmiᶜ al-Bāsı*, Djerba.

Fig. 4. — *Ŷāmiᶜ al-Bāsī*, Djerba.

Fig. 5. — Bou Noura.

Fig. 11. — *Ŷāmiᶜ al-gurabā'*, Houmt Souk, Djerba: «mosquée d' été».

Fig. 12. — *Ŷāmiᶜ al-ḳabīr* (abāḍite), Djerba: cour avec *miḥrāb* auxiliaire et salle hypostyle.

Fig. 13. — *Ŷāmiᶜ al-Šayj*, Houmt Souk, Djerba: salle hypostyle.

Fig. 14. — *Muṣallà* malékite, Ghardaía.

enlevé une rangée de piliers et créé ainsi une nef particulièrement large, et c'est là que se tiennent chaque jour les séances de récitation du Coran entre la prière du *ʿaṣr* et celle du *mag-*

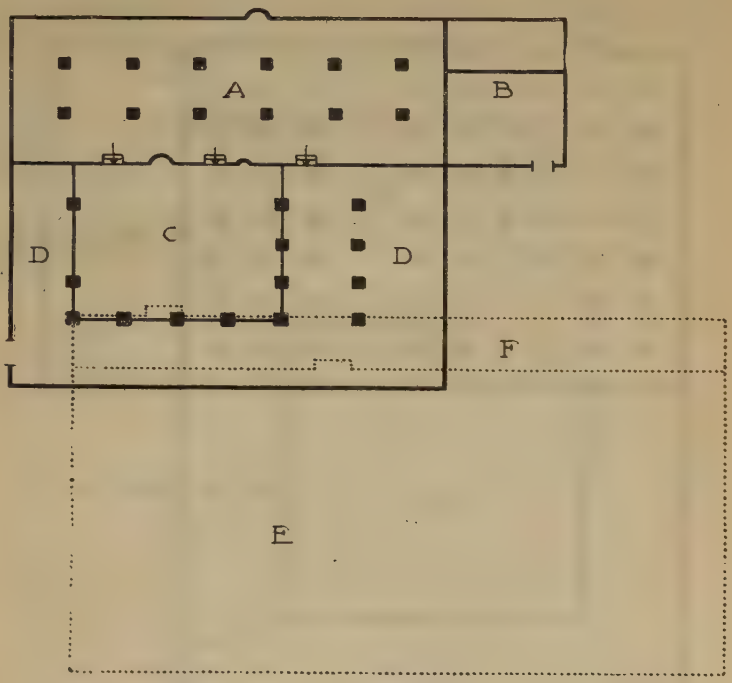


Fig. 8. — Mosquée de Ghardaïa, plan schématique: A = salle de prières; B = compartiment de femmes; C = cour; D = galeries de la cour; E = terrasse (au premier étage); F = partie d'une terrasse inférieure (hors usage).

rib. Les galeries de la cour sont à deux étages; l'étage supérieur est réservé aux femmes pour les prières qui se tiennent en plein air; pour les autres prières, un compartiment spécial leur est réservé dans le *maŷlis.* La terrasse s'étend sur le toit entier du *maŷlis* et des galeries de la cour; elle sert pour les prières rituelles en plein air et aussi pour les sermons qui se tiennent dans la soirée en été; à l'endroit marqué *I* dans le eplan, se

trouve une petite plate-forme bâtie où le prédicateur prend place; les hommes se rangent en face de lui, les femmes derrière lui à droite et à gauche.

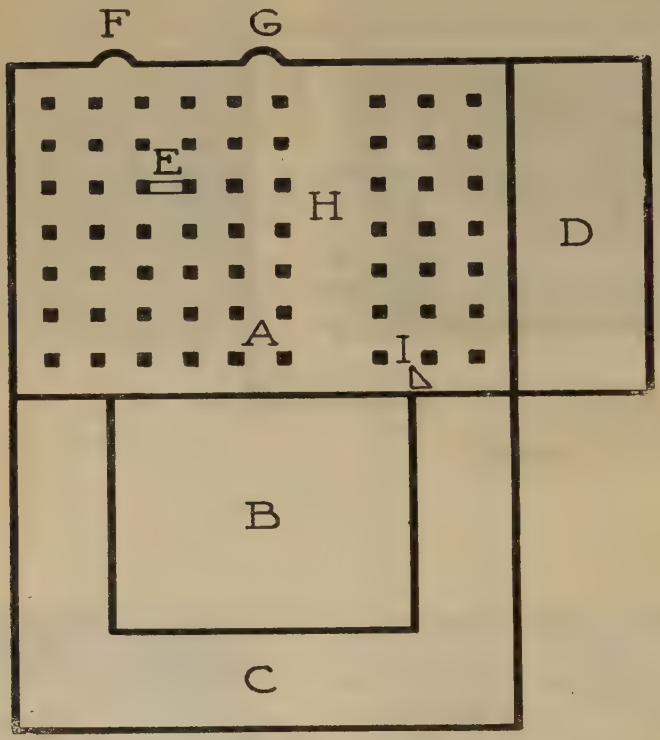


Fig. 9. — Mosquée de Guerrara, plan schématique: A = salle de prières; B = cour; C = galeries de la cour; D = agrandisemment récent; E = arc du *miḥrāb* original; F = *miḥrāb* du premier agrandissement; G=*miḥrāb* de deuxième agrandissement; H=nef élargie; I = (sur le toit aménagé en terrasse:) plate-forme du prédicateur.

Similairement, la mosquée (actuelle) de Bou Noura possède une salle spéciale pour les sermons en hiver, avec un compartiment réservé aux femmes et séparé par un haut mur. Celle de Malika a deux chambres où l'on enseigne le Coran aux fidèles en hiver avec, sur le toit, une terrasse dont on se sert en été.

Pour en revenir à l'ordonnance des mosquées abāḍites au Mzab (et à Ouargla), j'en ai retrouvé quelques exemples, adaptés aux conditions locales, dans l'île de Djerba. Le cas le plus typique est celui du *Ŷāmiᶜ al-gurabā'*, aujourd'hui malékite mais auparavant abāḍite, à Houmt Souk (fig. 10). Ici aussi, une salle de prières fermée et une salle hypostyle voûtée et ouverte,

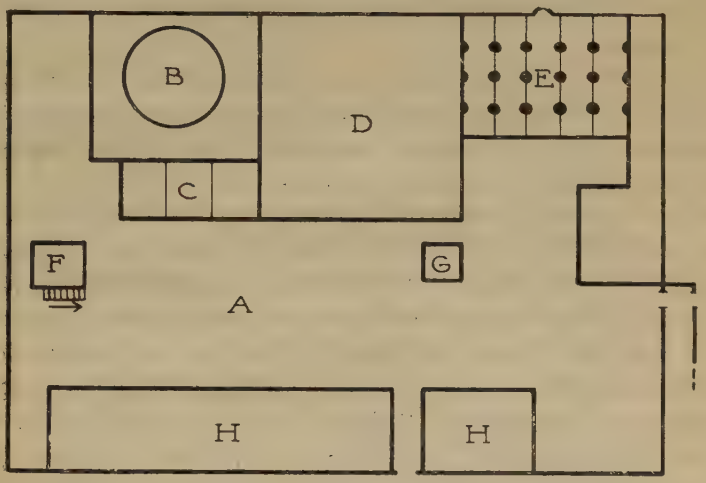


Fig. 10. — Ŷāmiᶜ al-gurabā', Houmt Souk, Djerba: A = cour; B = salle à coupole, contenant un cénotaphe; C = porche vouté; D = salle de prières; E = «mosquée d'été»; F = minaret à escalier-bastion; G = minaret de type nord africain; H = logis des visiteurs.

qui sert de «mosquée d'été» (fig. 11), se trouvent juxtaposées et réunies avec d'autres unités architecturales dans une enceinte commune. La plupart des mosquées abāḍites de Djerba sont pourtant de simples salles de prières fortifiées, à plan carré et sans cour [1]. Or il se peut qu'un tel bâtiment soit placé dans une enceinte; dans ce cas, la cour peut servir comme place de prières en plein air et peut être pourvue d'un ou de plusieurs *miḥrābs*, et il peut y avoir une salle hypostyle ouverte, adossée

[1] Voir mon article *Sur la diffusion...*, pl. XI et XII, fig. 21 et 23.

au mur d'enceinte; dans la nature des choses, cela sera du côté de la *qibla*, donc derrière le corps du bâtiment. Je n'ai nulle part trouvé une telle salle hypostyle ouverte, qui fût intégrée avec le corps du bâtiment dans un ensemble architectural. Tel est le cas du *Ŷāmiᶜ al-kabīr* (fig, 12), du *Ŷāmiᶜ al-Šayj* de Houmt Souk (fig. 13), et du *Ŷāmiᶜ al-ŷadīd* de Walagh [1]. Il n'est pas surprenant que les mosquées malékites de Djerba, sans adopter les particularités abāḍites, se conforment à la même idée générale.

Il semble donc que la tradition architecturale des Abāḍites du Mzab, de Ouargla et de Djerba conçoive une mosquée primairement comme un *maŷlis*, une salle fermée, et non pas comme une combinaison de cour à galeries et salle hypostyle, ordonnance, paraît-il, originale des sanctuaires de l'Islam et répandue dans le littoral de la Méditerranée [2]. Je ne saurais préciser l'origine de cette variante. M. Mercier, arguant de la mosquée de Ghardaïa seule et prenant la cour comme élément constitutif de la mosquée abāḍite du Mzab, y voit une adaptation de la maison d'habitation [3]. Je ne saurais partager cet avis, pour les raisons que j'ai données. Quoi qu'il en soit, je pense que le plan typique des mosquées mozabites a exercé une influence dans deux directions. D'abord, il me paraît probable que l'ordonnance du *Ŷāmiᶜ al-gurabā'* de Houmt Souk, qui est identique à celle des mosquées mozabites et diffère de celle des autres mosquées abāḍites de l'île de Djerba, a été inspirée par le Mzab. Il est vrai que les idées architecturales sont passées d'habitude du littoral au Sahara [4], mais rien n'empêche qu'une influence se soit exercée, une fois, dans la direction opposée. Puis, les mosquées du Soudan occidental, elles aussi, ne décèlent aucune trace de l'ordonnance «méditerranéenne»; là aussi, la mosquée

[1] *Sur la diffusion...*, pl. IX, fig. 16. — L'enceinte du *Ŷāmiᶜ al-kabīr* renferme, en outre, plusieurs édifices où des visiteurs sont logés. Les mosquées abāḍites en Afrique Orientale possèdent, elles aussi, souvent un annexe où logent les visiteurs.

[2] Cf. G. Marçais, *op. cit.*, 10.

[3] *Op. cit.*, 53.

[4] Voir *Sur la diffusion..., passim*.

proprement dite est une salle fermée qui peut être, et est souvent, placée à l'intérieur d'une enceinte, mais bien qu'elle soit placée symmétriquement en relation avec celle-ci, une intégration architecturale des deux éléments fait complètement défaut [1]. L'influence des Abāḍites sur l'architecture religieuse musulmane du Soudan occidental peut être considérée comme établie; nous sommes donc justifiés à attribuer l'ordonnance «non méditerranéenne» des mosquées de ce pays à la même influence.

II. LES CIMETIÈRES ABĀḌITES

M. Mercier a décrit en détail les cimetières abāḍites du Mzab et les mosquées funéraires et *muṣallàs* qui en forment une particularité [2]. Ces *muṣallàs*, du reste, ne se distinguent point de ceux qu'on peut trouver un peu partout dans le monde musulman; ils ne sont pas limités aux cimetières, il y en a qui sont fréquentés par les Abāḍites, et d'autres, fréquentés par les Malékites. On reconnait les derniers par la présence de deux ou trois pierres dont se servent les Malékites pour le *tayammum*, tandis que les Abāḍites ne considèrent pas comme valable l'emploi de pierres dans cette cérémonie (cf. fig. 7). Le *muṣallà* dans la place du marché de Ghardaïa est malékite (fig. 14) [3], celui dans la place du marché de Bou Noura, abāḍite (fig. 15). À proprement parler, les «mosquées funéraires» des Abāḍites ne sont, elles aussi, que des *muṣallàs;* la seule mosquée, proprement dite, est la mosquée de la ville. C'est à ces mosquées funéraires et *muṣallàs* que se font des réunions périodiques, avec récitation du Coran et distribution de vivres, distribution assurée par des habous [4]. C'est là aussi qu'on pro-

[1] *Ibid.* La seule exception à cette règle que je connaisse, est fournie par la Grande Mosquée de Bida: *ibid.*, pl. XVII, fig. 37.

[2] *Op. cit.*, 82-104.

[3] Mercier, *op. cit.*, 65.

[4] Mercier, *op. cit.*, 95-97; le même, *Étude sur le waqf abadhite*, Alger 1927, 105 ss.

cède au lavage des morts, qui n'auraient pu être lavés dans leurs maisons. C'est pourquoi on trouve souvent, dans ces *muṣallàs*, une chambre réservée à cette cérémonie et une autre où l'on garde temporairement les vivres à distribuer. Les Abāḍites ne connaissent pas la «mosquée des morts» de l'Islam malékite maghrebin, annexe d'une grande mosquée où se fait la prière des morts; la mosquée funéraire des Madābiḥ malékites, dans leur cimetière situé à l'ouest de Ghardaïa, est pourtant pourvue d'une «mosquée des morts» séparée.

Avec les vivres, l'eau potable est distribuée lors des réunions dans les cimetières; les outres qui la contiennent, sont suspen-

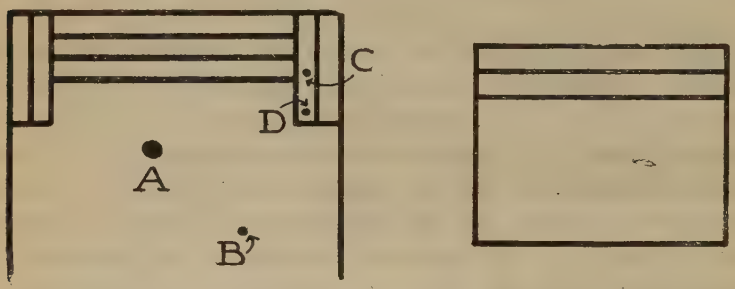


Fig. 19. — Plans schématiques de deux mosquées funéraires près de Béni Isghen: A = pilier à outres; B = point de vue de la fig. 17; C = point de vue de la fig. 20; D = point de vue de la fig. 21.

dues de piliers qui s'élèvent, isolés, dans les *muṣallàs* ou dans les cours des mosquées funéraires (fig. 16, 17). J'ai remarqué un pilier semblable, avec une outre constamment remplie, dans la cour de la mosquée actuelle de Bou Noura. Cet approvisionnement est, lui aussi, assuré par des habous.

Les arrangements intérieurs des mosquées funéraires abāḍites sont essentiellement les mêmes que ceux des mosquées urbaines; en particulier, on y remarque la même multiplicité des *miḥrābs* (fig. 18). C'est seulement dans deux de ces constructions dans le cimetière de Béni Isghen que j'ai remarqué une ordonnance combinant une salle hypostyle avec une cour dans une seule conception architecturale (fig. 19-21). Il n'y a pas de

Fig. 15.—Muṣallà abāḍite, Bou Noura.

Fig. 16. — Muṣallà funéraire, près de Béni Isghen (le *miḥrāb* est visible à gauche).

Fig. 17. — Cour de mosquée funéraire, près de Béni Isghen.

Fig. 18. — Mosquée funéraire à deux *miḥrābs*, près de Ghardaía.

Fig. 20. — Mosquée funéraire près de Béni Isghen, salle hypostyle.

Fig 21 — Mosquée funéraire, près de Béni Isghen, *miḥrāb* auxiliaire.

Fig. 22. — Berriane, cimetière abāḍite.

Fig. 23. — Berriane, *qubbas* dans un cimetière abāḍite.

doute que nous avons affaire ici à un développement secondaire, limité aux *muṣallàs* funéraires, ce qui sert à mettre encore en relief l'absence de cette ordonnance dans les mosquées urbaines.

M. Mercier a donné une description détaillée des tombeaux individuels dans les cimetières mozabites, de leurs ornements remarquables et de leur «mobilier funéraire»; je me borne donc à reproduire, pour mémoire, deux vues typiques (fig. 22, 23) [1]. Quand il n'y a pas de *qubba* ou *qubayba*, construction à ornements, la tombe est marquée seulement par deux pierres pointues, sans inscription, placées à la tête et aux pieds du mort. Cette austérité doit être d'assez longue date; je l'ai retrouvée dans un ancien cimetière abāḍite à Djerba près du *Ŷāmiᶜ al-Bāsī*, et les Abāḍites d'Afrique Orientale dédaignent, eux aussi, les inscriptions funéraires. Je ne connais que deux exceptions à cette règle: le tombeau moderne d'un cadi dans le cimetière de Béni Isghen (fig. 24), et le cimetière privé de la famille al-Bāsī, avoisinant leur mosquée (fig. 25); ici, il s'agit évidemment d'une influence ottomane.

Ayant mentionné la distribution de vivres dans les *muṣallàs* funéraires, j'ajoute que ces distributions se font aussi dans les mosquées urbaines. La mosquée abāḍite de Ouargla possède dans le mur de la *qibla*, à gauche du *miḥrāb*, deux niches pourvues de paniers où l'on peut déposer ses offrandes (cf. fig. 7), et l'on trouve souvent dans les piliers des mosquées de petites niches pour se débarrasser des noyaux des dattes qu'on a mangées dans le mosquée.

III. LE RAYONNEMENT DU STYLE ARCHITECTURAL MOZABITE

M. Mercier a défriché le sujet du style de l'architecture mozabite dans deux études; dans l'une, il s'est occupé plutôt de l'origine et de la diffusion des motifs décoratifs [2], dans l'autre,

[1] Voir aussi *Hespéris*, 1928, 417-419, fig. 3-5; Alport, *loc. cit.*, pl. IV.

[2] *La civilisation urbaine*, 100-104.

du rayonnement des formes architecturales proprement dites [1]. J'ai déjà signalé mon accord essentiel avec sa thèse au sujet des formes architecturales, et je crois même d'y pouvoir apporter des éléments nouveaux [2]. Pour ce qui est de l'origine des motifs décoratifs, je préfère n'émettre aucune opinion, et pour ce qui est de leur rayonnement, je ne me crois pas autorisé à aller aussi loin que lui [3]. Je crois pourtant qu'un examen de quelques données matérielles pourra nous conduire à des résultats plus limités, mais pas moins assurés, résultats qui ne préjugent en rien les conclusions de grande envergure.

L'architecture des Abāḍites du Mzab a sans doute influencé celle de leurs voisins malékites. L'idée même de la mosquée funéraire des Madābiḥ à Ghardaïa dérive de l'institution abāḍite correspondante, et la cour possède un *miḥrāb* additionnel désaxé (fig. 26). Les habitants actuels de Metlili sont des Malékites, anti-abāḍites à un tel degré qu'en 1916 ils ont démoli le minaret de style pyramidal de leur mosquée et l'ont remplacé par un autre, d'un style commun en Algérie (fig. 27) [4]. D'autre part, il y a beaucoup de *qubbas* funéraires à ornements mozabites dans les cimetières de Metlili (fig. 28, 29). Nos retrouvons la même sorte d'architecture dans les cimetières et sanctuaires

[1] *Notes sur une architecture berbère saharienne*, dans *Hespéris*, 1928, 413-429.

[2] *Sur la diffusion...*, 18 s., 27; et ci-dessus, p. 10 s.

[3] En particulier, je ne trouve la moindre ressemblance entre la décoration des monuments funéraires mozabites et les minarets des mosquées abāḍites de Djerba (cf. *Sur la diffusion...*, 20, n. 1). Aussi la décoration mozabite et celle dite «soudanaise» ne me paraissent pas assez semblables entre elles pour pouvoir être réduites l'une à l'autre.

[4] Cette mosquée était-elle donc abāḍite à l'origine? En tout cas, son toit est aménagé en terrasse, pour les prières en plein air, et la mosquée possède un vaste établissement, à la façon abāḍite, pour les ablutions rituelles, avec une installlation pour le chauffage de l'eau. M. G.-H. Bousquet m'informe que le chauffage de l'eau à ablutions est une coutume berbère et non spécifiquement abāḍite, qu'il a rencontrée en Kabylie et dans l'Aurès. Les habitants de Metlili sont pourtant des Arabes Šaʿamba. — La mosquée abāḍite de Ouargla possède une installation de chauffage d'eau, mais non pas la grande mosquée malékite de cette ville. Le chauffage d'eau n'existe pas à Djerba, où la douceur du climat le rend sans doute inutile.

Fig. 24.—Tombeau moderne d'un cadi abāḍite, près de Béni Isghen.

Fig. 25. — *Ŷāmiᶜ al-Bāsī*, Djerba: tombeaux de la famille al-Bāsī.

Fig. 26. — Mosquée funéraire des Madābiḥ, près de Ghardaía.

Fig. 27. — Metlili, minaret de la mosquée.

Fig. 28. — Metlili, cimetière malékite.

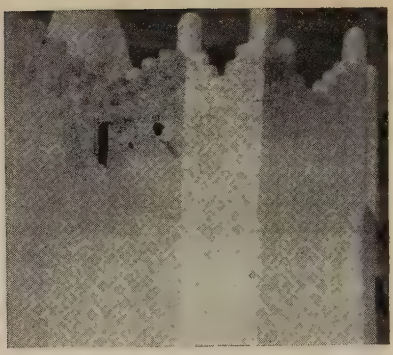


Fig. 29. — Metlili, sanctuaire de Sī Ḥāŷŷ Bājōs.

Fg. 30. — Ouargla, *qubba* malékite.

Fig. 31. — Ouargla, sanctuaire de Sīdī ᶜAbd al-Qādir.

Fig. 32. — Tilghemt, *qubba* de Sīdī ᶜAbd al-Qādir.

malékites de Ouargla (fig. 30, 31). Les Malékites de Ouargla suivent aussi la coutume abāḍite de déposer sur leurs tombes, comme «mobilier funéraire», des pots cassés, de vieilles boîtes à conserves, etc. J'ai constaté la même coutume dans le cimetière malékite de Tilghemt au nord-ouest de Ghardaïa, à peu près a mi-chemin entre Ghardaïa et Laghouat. Dans le même cimetière, le *maqām* de Sīdī ᶜAbd al-Qādir al-Ŷīlānī, un des nombreux sanctuaires dédiés à la mémoire de ce saint, présente les formes typiques d'une *qubba* abāḍite (fig. 32). Le style de décoration mozabite se retrouve même dans les ornements en forme de pain de sucre sur le toit de la *qubba* de Sīdī Ḥāŷŷ ᶜĪsà dans le quartier des Ouled Serghin de Laghouat. L'aire de diffusion de la coupole piriforme dans les *qubbas* [1] coïncide avec celle du rayonnement du style architectural mozabite, dont cette coupole n'est qu'une application.

IV. LE MODERNISME ET LE MOUVEMENT BAYŪḌITE

On a souvent discuté l'importance que possède l'interdiction de faire sortir les femmes du Mzab pour la cohésion de la communauté abāḍite. Chaque contrat de mariage abāḍite contient une stipulation interdisant au mari de faire sortir sa femme de son pays; au cas de contravention, la femme peut demander l'annulation du mariage. Mais la prohibition va plus loin que cela; même au cas que la femme y consentirait, les coupables sont frappés de la sanction redoutée de la *tabrī'a* ou excommunication. Malgré cela, quelques cas de désobéissance se sont produits depuis l'annexion du Mzab à l'Algérie en 1882. Ce n'est donc qu'en 1928 que l'ancienne règle fut officiellement formulée dans des termes sévères dans une décision des clercs et laïcs des sept villes du Mzab, prise dans la mosquée de ᶜAbd

[1] Voir Commandant Cauvet, *Les marabouts, petits monuments... du Nord de l'Afrique*, dans *Revue Africaine*, t. LXIV, 1923, surtout pp. 295, 322 s., 477-499. Il s'agit du Mzab, de Metlili, de Ouargla et d'El Goléa.

al-Raḥmān al-Kūrṭī [1]. Nous avons affaire ici à un document de l'affaiblissement des coutumes anciennes, plutôt que de leur renforcement et de leur mise en vigueur [2]. Le développement économique est en train de changer le caractère de l'émigration temporaire des Mozabites. Auparavant, les jeunes Mozabites pratiquaient presque tous le commerce dans les villes du Nord, avec l'intention de rentrer au Mzab leur fortune faite. La plupart le font toujours, mais un certain nombre font des études, surtout de médecine et de pharmacie, à Alger, et j'ai rencontré un jeune docteur qui avait fait ses études à Montpellier, pratiquait à Lyon, et était venu passer ses vacances avec sa famille au Mzab. Il est évident que ces jeunes gens trouveront assez difficile de regarder le Mzab comme leur foyer et la place de leur activité professionnelle comme un pied-à-terre. L'attachement des Mozabites à leur genre de vie traditionnel n'implique, d'ailleurs, aucune répugnance à adopter les progrès techniques; il y a des commerçants de l'ancienne école qui étudient les catalogues des pépiniéristes et font venir d'Amérique des semences pour leurs jardins d'essai au Mzab. Ceci est l'arrière-plan du mouvement bayūḍite.

Ce mouvement prend son nom du šayḫ Bayūḍ Ibrāhīm de Guerrara, ancien député du Mzab dans l'Assemblée Algérienne. D'après ce que m'ont dit des observateurs européens avertis, le mouvement commençait vers 1920, arriva à son apogée vers 1948 et est depuis lors en régression lente. Ses adhérents, m'a-t-on dit, réclamaient le droit d'emmener leurs femmes avec eux dans les villes du Nord, et quelques-uns le faisaient en effet [3].

[1] Cette mosquée funéraire est située entre Malika, Béni Isghen et Bou Noura; c'est une place de délibération officielle pour les représentants de toutes les villes du Mzab. Pour le texte de la décision, voir L. Milliot (avec la collaboration de A. Giacobetti), *Recueil de délibérations des djemâ'a du Mzâb*, dans *Revue des Études Islamiques*, 1930, 171-230, nº XXI.

[2] Il n'a pas paru nécessaire de rappeler de la même façon la prohibition correspondante d'amener au Mzab les femmes que les Abāḍites auraient pu épouser ailleurs.

[3] Il se peut que quelques personnes éclairées au Mzab mettent au premier plan le programme de faire évoluer la société féminine de leur pays, société qui

À ces observateurs européens, le mouvement bayūḍite apparaît comme un mouvement d'opposition pur et simple, mouvement d'opposition contre n'importe quoi — conclusion naturelle étant donné que le Mzab est un pays à la fois de coopération inévitable et d'individualisme fondamental.

En tout cas, le mouvent bayūḍite était toujours très actif et actuel en 1953: j'ai remarqué des devises pro-bayūḍites et anti-bayūḍites peintes récemment aux murs de Ghardaïa. Le parti conservateur et le parti bayūḍite étaient tous les deux représentés à Ghardaïa et à El Ateuf; les gens de Béni Isghen étaient fortement conservateurs, et il y avait aussi une majorité conservative à Malika et à Bou Noura. La presque totalité des gens de Guerrara, et la majorité de ceux de Berriane, étaient bayūḍites. Il n'est pas le cas que les vieux et les *ṭolba* soient tous conservateurs, et les jeunes tous bayūḍites ou modernistes. Les Bayūḍites comptent parmi eux nombre de bons savants abāḍites, le šayj Bayūḍ lui-même est chef de la *ḥalqa* de Guerrara, mais il n'en reste pas moins vrai que les grands savants abāḍites et les membres des familles «laïques» alliées à eux sont, dans leur grande majorité, conservateurs. J'ai cru remarquer une certaine réserve dans les rapports sociaux entre les membres des deux partis, surtout quand il s'agissait de personnes appartenant à la classe des *ṭolba;* les relations sociales des Abāḍites avec leurs voisins malékites et juifs sont, au contraire, cordiales [1]. Cela n'empêche pas qu'un homme de Ouargla ait

s'est trouvée plus restreinte que jamais depuis la fin du dernier siècle (voir A. M. Goichon, *La vie féminine au Mzab*, dans *Revue des Études Islamiques*, 1930, 231 ss.), mais il m'a été impossible de vérifier l'effet que pourrait avoir cet état d'esprit.

[1] Je profite de cette occasion afin de mentionner quelques opinions de l'*imām* malékite de la mosquée des Madābiḥ à Ghardaïa. Il disait que le *taṣawwuf* et le *ḳalām* ne faisaient pas partie de la religion; que le *taṣawwuf* se trouvait aussi chez les Indiens et les chrétiens, et que le *ḳalām* n'était que des opinions d'hommes. L'Islam ne consistait qu'en la profession de la foi, et le contenu du Coran et de la *sunna;* cela était commun à tous les musulmans, et les Malékites et les Abāḍites faisaient la prière ensemble. (Cette affirmation ne correspond pas aux faits.) Il était mauvais d'attribuer de l'importance aux *madhāhib*, qui n'étaient que les doctrines des adhérents de certaines personnes. Même les opinions de

répondu à ma question si un certain cimetière appartenait aux Abāḍites, en disant qu'il appartenait «aux musulmans, aux Malékites», et qu'un jeune šayj de Béni Isghen, dans sa conversation, m'ait parlé une fois «des *mušrikūn*, des Malékites».

Ce qui frappe un islamisant comme trait distinctif du mouvement bayūḍite, ce sont les soins que prennent ses dirigeants de l'éducation. L'éducation musulmane traditionnelle dans le Mzab [1] se réduit à des «écoles coraniques» très élémentaires, attachées aux mosquées, et à la *Madrasa Ŷābiriyya*, nommée après l'ancienne autorité abāḍite Ŷābir b. Zayd (m. 93 ou 103), à Béni Isghen. Elle comptait environ 30 élèves en 1953, et l'enseignement qu'on y donne, selon les dires des conservateurs eux-mêmes, n'est pas d'un niveau très élevé. Les études sérieuses se font toujours, comme elles se faisaient dans le passé, par l'enseignement privé de savants réputés. Les Bayūḍites, de leur part, ont fondé dans plusieurs des villes du Mzab des sociétés qui maintiennent des écoles homonymes; ainsi, on trouve à Ghardaïa une *Ŷamᶜiyyat al-iṣlāḥ* et une *Madrasat al-iṣlāḥ*, à Bou Noura une *Ŷamᶜiyyat al-nūr* et une *Madrasa al-nūriyya*, à Guerrara une *Ŷamᶜiyyat al-ḥayāt*, qui possède aussi un club, le *Nādī l-ḥayāt*, et une *Madrasat al-ḥayāt* [2], et à Berriane une *Ŷamᶜiyyat al-fatḥ* et une *Madrasat al-fatḥ*. L'instruction dans ces écoles est gratuite; elles ont six classes, pour les garçons agés de 6 à 12 ans et plus, et le cours aboutit à un certificat privé d'études primaires. La plupart des garçons vont en même temps aux écoles françaises; c'est pour-

Mālik dans le *Muwaṭṭa'* ne faisaient pas partie de la religion; si elles étaient d'acord avec le Coran et la *sunna*, elles étaient correctes; sinon, elles étaient fausses. Dans la prière du vendredi, les Malékites priaient Dieu qu'Il accordât le bien-être à tous les hommes, non seulement aux musulmans. — Je suis sûr que l'*imām* n'avait pas improvisé ses dires à mon intention; d'autre part, il est difficile d'évaluer la part que la *taqiyya* y pourrait avoir. Il avait fait toutes ses études à Ghardaïa, sous des maîtres privés.

[1] Je ne parle pas des écoles françaises, qu'on n'appele pas *madrasa* mais *maktab;* l'école primaire de Guerrara, par exemple, ne compte pas moins de dix instituteurs.

[2] Je crois que le nombre de 600 élèves, qu'on m'a donné pour cette école, est grandement exagéré.

quoi les leçons commencent à 5 h. 30 dans la matinée. L'enseignement consiste en ce que l'instructeur écrit une phrase sur un tableau noir, que chaque garçon la répète après lui, et les autres la répètent après leur camarade; cela donne un nombre de répétitions suivant la grandeur de la classe, 30 ou plus. L'opinion publique force les parents d'envoyer leurs garçons à ces écoles, en sus des écoles françaises, bien qu'il en résulte un dédoublement inutile des sujets et un surmenage excessif des enfants; l'arithmétique, par exemple, est enseignée dans les écoles bayūḍites, et même dans l'Institut bayūḍite d'Études Secondaires, suivant la méthode médiévale. Chaque école possède un hymne spécial à elle, que les garçons chantent avec beaucoup d'enthousiasme; celui de Guerrara est imprégné de sentiments de patriotisme mozabite, celui de Berriane fait grand cas des concepts de la vraie *sunna*, de l'*iǧtihād*, etc. Chaque école est pourvue d'une bonne bibliothèque à l'usage des instructeurs; on n'y trouve pas seulement des livres abāḍites imprimés, mais aussi des ouvrages malékites, de *ḥadīṯ* sunnite, et de littérature arabe générale, ancienne et moderne.

Ayant terminé leur études dans ces écoles (et, dans la plupart des cas, dans les écoles primaires françaises), la majorité des garçons va dans le commerce; ceux qui veulent continuer leur instruction au Mzab, continuent au *Maʿhad*, ou Institut d'Études Secondaires, à Guerrara, fondé par le šayj Bayūḍ. Les cours se font soit dans la mosquée elle-même, soit dans un nombre de salles attenantes. La durée des cours est de cinq ans (après les 6 ou 7 ans dans la *madrasa*), après quoi les étudiants vont soit à Alger, soit à Tunis, soit au Caire [1]. Le nombre des étudiants en 1953 était 62. La bibliothèque de l'Institut est excellente. La qualité de l'enseignement, suivant la méthode traditionnelle, était assez bonne; j'ai assisté à des cours d'explication de traditions légales, de rhétorique, de psychologie, et de morale. Une partie des étudiants, 45 environ, soit de la *Ma-*

[1] Les étudiants qui vont à la Zaytūna de Tunis, doivent suivre les cours soit de droit religieux malékite ou ḥanafite, soit de littérature arabe, et doivent se perfectionner en droit abāḍite dans l'enseignement privé.

drasa, soit de l'Institut, était logée dans l'internat de la *Baʿṭa Mīzābiyya*, dont l'équipement est comparable à celui des hôtelleries de la mosquée d'al-Azhar.

Le club de Guerrara, *Nādī l-ḥayāt*, dispose de locaux agréables dans une bonne situation, en face du tribunal du cadi, on y trouve un bar où des boissons non alcooliques sont servies; Guerrara possède aussi un café-restaurant abāḍite, établissement très modeste; sur la porte d'entrée on lit, en arabe et en français: «*Mamnūʿ ḥunā l-jamr wa-l-maysir* = Le vin et le jeu sont défendus». À Berriane j'ai remarqué également quelques cafés ou restaurants abāḍites. Rien de semblable n'existe dans la pentapole au cœur du Mzab [1]. Guerrara et Berriane, cités périphériques et de date assez récente, sont aussi solidement abāḍites que leurs sœurs aînées, mais elles se sont quand même dégagées, dès leur fondation, de quelques-unes des conventions sociales rigides, bien qu'elles ne touchent pas à l'essentiel, qui ont continué à régner, sans interruption, sur le Mzab proprement dit [2]. Il n'est donc pas surprenant que le modernisme au Mzab ait pu s'implanter le plus solidement dans ces deux villes périphériques.

JOSEPH SCHACHT.

[1] Le quartier actuel du marché de Ghardaïa, en dehors de la ville proprement dite, représente évidemment un cas spécial qui n'est pas comparable.

[2] Le marché, par exemple, ne se trouve pas en dehors de la ville ou à sa périphérie, mais au centre. Pour ce qui est de Ghardaïa, M. Mercier, *La civilisation urbaine*, 47, a démontré comment le marché fut repoussé vers l'extérieur chaque fois que la ville fut agrandie. Pour une différence sensible dans la construction des *qubbas* funéraires, voir le même, dans *Hespéris*, 1928, 418.

CUÁNDO SUBIÓ MULEY HACÉN AL TRONO DE GRANADA

Lo que dicen los historiadores modernos.

Los historiadores modernos han establecido la fecha 1462 para el advenimiento del sultán Abū-l-Ḥasan ʿAlī ibn Saʿd (Muley Hacén) al trono de Granada [1]. Creo que llegaron a esta conclusión en vista de lo que afirma don Pascual de Gayangos en su estudio titulado *De los Beni Nasr o Naseríes de Granada*, inserto como apéndice B a la edición de las *Ilustraciones de la Casa de Niebla* escritas por Alonso Barrantes Maldonado [2]. Dice textualmente: «No señalan nuestros historiadores el año en que Saad fué destronado por su hijo mayor Abu-l-Hasan; pero debió ser en el de 1462, pues Mosén Diego de Valera en su *Memorial de Diversas Hazañas* (capítulo IX) dice expresamente que a principios de aquel año había nuevo rey en Granada, y más adelante, en el capítulo XX, cuenta cómo, por agosto de 1462, habiendo el alcaide de Tarifa preso algunos moros de Gibraltar, puestos en el tormento, confesaron que todos los principales de la ciudad eran idos a Málaga para recibir un rey que se llamaba Muley Mohammad, que de Castilla

[1] Cf. A. Ballesteros y Beretta, *Historia de España*, t. III (Barcelona 1922), p. 144, que contiene el relato vigente hasta hoy; Aguado Bleye, P., *Historia de España*, I (Madrid 1954), p. 809.

[2] En *Memorial Histórico Español*, vol. X de la colección, y 2 de la obra (Madrid 1857).

había entrado con 200 de caballo, con favor del rey don Enrique» [1].

Como la referencia de Valera no está nada clara, sobre todo en lo que afecta a quién pudiera ser ese rey nuevo que había en Granada en 1462, Gayangos agrega en nota al párrafo anteriormente transcrito que «en lugar de Muley Mohammad, el autor debió decir Muley Hassan, o más propiamente, Muley Abu-l-Hassan», y que «muy raro es el escritor de aquellos tiempos que designa a los reyes granadinos por sus verdaderos nombres» [2]. Yo no he visto en el *Memorial* la primera de las dos noticias a que alude Gayangos, y respecto de la segunda tengo una interpretación diferente, que luego expondré. Por otra parte, cierto es que los cronistas castellanos contemporáneos de aquellos sucesos omiten la fecha en que Muley Hacén subió al trono granadino; pero la dan otros inmediatamente posteriores.

Lo que dicen los historiadores del siglo XVI.

El anónimo autor de una *Historia de la Casa de Granada* compuesta a mitad del siglo XVI y cuyo manuscrito, inédito hasta ahora, manejó Gayangos, cuenta que «murió el rey Ysmael en Almería a los 12 años de su reino, año 1465, que fué de los moros 848», y que «Muley Abolhacén, que por otros es llamado Haly Muley Hazén y también Haly Aben Hazán, sucedió en el reino por muerte de su padre el rey Ysmael» [3].

[1] *Ibidem*, pp. 267 y 268.

[2] *Ibidem*, nota 1 a la p. 268.

[3] Este opúsculo forma parte del ms. E-132 de la Real Academia de la Historia, cuyos fos 67 a 86 *v* ocupa. Mi querido compañero don Juan de Mata Carriazo (a quien debo la referencia) lo tiene en publicación. El texto transcrito se halla en el fº 81. Es cosa sabida que la mayoría de los cronistas castellanos llaman Ismael unas veces al sultán Saʿd y otras a su hijo y sucesor Abū-l-Ḥasan ʿAlī (Muley Hacén). Ésta y otras citas de Ismael, que luego siguen, se refieren a Saʿd. Sólo Pedro de Escavias distingue entre Saʿd, su hijo ʿAlī y ese otro sultán a quien denomina también Ismael y que yo creo haber identificado con Yūsuf V ibn Aḥmad ibn Yūsuf II ibn Muḥammad V. Cf. mi estudio *Una rectificación a la historia de los últimos naṣríes*, en Al-Andalus, XVII [1952], pp. 153-163.

Casi por el mismo tiempo, Luis del Mármol escribía: «Murió Abi Nacer Iucef por la luna de marzo deste año [1465], estando en la ciudad de Almería, y subcedió en aquel reino [Granada] Muley Ali Abul-Hassen su hijo» [1]. Bermúdez de la Pedraza, algunos años después nos da la misma lección, que probablemente aprendió de los anteriores, en estos términos: «Murió, como diximos, el rey Ismael el año de Christo de mill y quatrocientos y sesenta y cinco, y sucedióle en la corona su hijo mayor Muley Abu Cacem, segundo deste nombre, a quien algunos llaman Abo Hazem, y otros Ali Abul Hazem» [2]. Esteban de Garibay nos ofrece una información más completa. Dice que «el rey Ismael (refiriéndose a Sa'd), gozando mucha paz en los últimos años de su reyno y aviendo doze que reinava, falleció en Almería en 10 del mes que los moros llaman de sahaben (ša'bān) y los christianos abril, día domingo del año de mil y quatrozientos y sesenta y cinco, y del año de los moros de 848», y que «Muley Albohacen, único deste nombre, cognominado el mayor, sucedió al rey Ismael su padre en el dicho año de mil y quatrocientos y sesenta y cinco» [3].

Lo que dicen los historiadores españoles del siglo XIX.

Entre los historiadores españoles del pasado siglo, Conde fija en la primavera del año 870 de la hégira, que hace corresponder con el 1466 de nuestra era, el óbito del sultán Sa'd, a quien erróneamente llama también Aben Ismail, y dice que a su muerte le sucedió en el reino Muley Abū-l-Ḥasan [4]. De la misma manera que hace en otras ocasiones, Conde no cita la fuente en que recogió su información, y como ésta no coincide con la de los historiadores castellanos antes citados y las historias árabes que pudo tener a su alcance callan respecto del particu-

1 *Descripción General de África*, I (Granada 1573), fº 223 *v*.

2 *Historia Eclesiástica de Granada* (Granada 1638), fº 142 *v*.

3 *Compendio Historial de las Chrónicas*, IV (Barcelona 1628), cap. XXVI y XXVII, p. 407.

4 *Historia de la dominación de los árabes en España*, nueva edición (Barcelona 1844), pp. 355 y 356.

lar, es lícita la sospecha de que aquélla fué una de sus invenciones. Don Miguel Lafuente recogió las versiones de Mármol, Bermúdez de Pedraza y Garibay, y nos informa de que, enfermo Sa^{c}d (a quien, como aquéllos, llama Ismail), marchó a Almería en busca de un clima benigno y falleció en dicha ciudad a 7 de abril de 1465, dejando vacío el trono de Granada para que lo ocupase su hijo Abū-l-Ḥasan [1]. Parece que para precisar la fecha Lafuente tuvo a la vista el *Compendio Historial* de Garibay, que sin embargo no cita. Muy parecidas son las noticias que nos da don Emilio Lafuente en sus *Inscripciones*. Para éste, Sa^{c}d murió en Almería, en mayo según unos y en abril según otros, de 1465, sucediéndole su hijo ^{c}Alī [2].

Lo que dicen las fuentes árabes.

Hasta hace algunos años no poseíamos otra información árabe referente al reinado de Muley Hacén distinta de la que nos ofrecen Maqqarī en su *Nafḥ al-Ṭīb* y el autor del *Kitāb ajbār al-^{c}aṣr fī inqiḍā' dawlat Banī Naṣr*, que por vez primera editó Müller; pero en ninguno de ambos textos se cita la fecha de la ascensión de aquel sultán al trono de Granada.

Hace más de veinte años, el arabista italiano Levi Della Vida publicó varios fragmentos referentes a España, insertos en *al-Rawḍ al-Bāsim* del historiador egipcio ^{c}Abd al-Bāsiṭ ibn Jalīl ibn Šāhīn al-Malaṭī [3]. Algunos de estos fragmentos, que no han sido aprovechados hasta ahora por nuestros historiadores, nos interesan particularmente. En uno de ellos cuenta ^{c}Abd al-Bāsiṭ que, por aquellos días (comienzos de muḥarram 869 = comienzos de septiembre 1464) llegaron a Tremecén, donde a la sazón se encontraba el literato egipcio, noticias de que había surgido la discordia entre el sultán Sa^{c}d y su hijo Abū-l-Ḥasan ^{c}Alī; de

1 *Historia de Granada*, III (Granada 1845), pp. 325 y 326.

2 *Inscripciones árabes de Granada* (Madrid 1859), pp. 41 y 87.

3 G. Levi Della Vida, *Il regno di Granata nel 1465-66, nei ricordi di un viaggiatore egiziano*, en Al-Andalus, I [1933], pp. 307-334.

que éste se había rebelado contra su padre, expulsándolo de Granada y apoderándose de la Alhambra, y de que Saʿd había buscado refugio en Málaga [1].

En otro fragmento cuenta que en aquel mismo año de 869 h. (que alcanza de 3 septiembre 1464 a 25 agosto 1465) Abū-l-Ḥasan ʿAlī, por miedo de que los cristianos se aprovechasen de los disturbios que perturbaban Granada, decidió reconciliarse con su padre y lo lisonjeó hasta que obtuvo su perdón, logrando convencerlo para que se trasladase de Málaga a Almería, ciudad en la que Saʿd se instaló y en la que vivió, con consideración de rey, hasta que le sobrevino la muerte a fines del citado año 869 h., es decir hasta algo después de mediado el año 1465 de nuestra era [2]. Finalmente, en otro fragmento nos informa de que en el mismo año de 869 = 1465, ya instalado Muley Hacén en el trono de Granada, convino un tratado de treguas con Enrique IV, tratado que tenía cinco años de vigencia [3].

Como puede advertirse, la preciosa información de ʿAbd al-Bāsiṭ, sólo conocida por los historiadores occidentales a partir de 1933, coincide perfectamente con la que nos ofrecen nuestros cronistas del siglo XVI, que fueron los primeros europeos en establecer la fecha en que ocurrió el advenimiento de Muley Hacén al trono granadino. Pues bien: a pesar de esta notable coincidencia, el señor Levi Della Vida, probablemente sugestionado por la conclusión a que llegaron los historiadores modernos, consideró errónea la referencia del literato egipcio, no sin advertir que la exactitud de la fecha que éste da parece garantizada por el sincronismo con su permanencia en Tremecén [4].

Más recientemente, una nueva fuente árabe, tan desaprovechada hasta ahora por los historiadores modernos como lo han sido la otra y las castellanas del siglo XVI, corrobora lo

1 *Ibidem*, pp. 325 del texto árabe y 328 de la trad. italiana.
2 *Ibidem*, pp. 326 del texto árabe y 330 de la trad. italiana.
3 *Ibidem*, pp. 327 del texto árabe y 330 de la trad. italiana.
4 *Ibidem*, nota 1 a la p. 328.

que cuenta ᶜAbd al-Bāsiṭ y, a mi juicio, permite establecer, sin ningún género de dudas, la fecha de que me vengo ocupando.

Se trata de un documento cancilleresco que, como tal, reviste carácter de indubitable testimonio. Me refiero a la carta que el monarca granadino Saᶜd al-Mustaᶜīn bi-llāh, padre e inmediato antecesor de su hijo Abū-l-Ḥasan ᶜAlī en el trono, escribió al sultán mameluco Jušqadam solicitando socorros para combatir a los cristianos [1]. Dicha carta está fechada en la Alhambra el mes de ŷumādà I° del año 868 = enero 1464. Esta fecha aparece, además, acreditada por el contexto del propio documento. En efecto, Saᶜd cuenta al mameluco que en el año anterior al de la fecha, es decir en el 867 h. = 1462-1463, los cristianos se habían apoderado de Gibraltar, lo cual va perfectamente de acuerdo con nuestra cronología respecto de aquel suceso. Del contenido del documento resulta de manera evidente que en enero de 1464 Saᶜd no sólo continuaba siendo rey de Granada, sino que, además, residía aún en la Alhambra, sede tradicional del gobierno legítimo. El documento de que me ocupo corrobora cumplidamente la versión de ᶜAbd al-Bāsiṭ y las noticias que nos dan los historiadores españoles del siglo XVI.

Otras fechas anteriores del reinado de Saᶜd aparecen también atestiguadas por documentos árabes. Son: 13 muḥarram 864 = 9 noviembre 1459 [2]; 12 muḥarram 865 = 27 octubre 1460 [3], y 10 ṣafar 865 = 26 noviembre 1460 [4]. No conozco,

[1] Publicada por G. S. Colin: *Contribution à l'étude des relations diplomatiques entre les musulmans d'Occident et l'Egypte au XV^e siècle*, en las *Mémoires de l'Institut Français*, t. LXVIII, *Mélanges Maspéro*, III, pp. 197-206 (Le Caire 1935).

[2] Consta en documento árabe conteniendo el contrato de venta de algunos bienes del Patrimonio Real naṣrī existente en el Marquesado del Cenete. Lo publicó González Palencia en *Documentos árabes del Cenete*, apud Al-Andalus, V [1940], pp. 372 y 374.

[3] Consta en documento árabe conteniendo contrato de compraventa de una era situada en la alquería del Alitaje, en la Vega de Granada. Vende el sultán Abū Naṣr Saᶜd; compra ᶜAlī ibn Abī Saᶜīd ᶜUṯmān al-Šaqurī. Inédito en el archivo del autor.

[4] Consta en documento árabe conteniendo contrato de compraventa de dos tiendas en la Alcaicería de Granada. Vende el sultán citado supra al alcaide

sin embargo, ningún documento ni texto árabe que lo acredite como monarca reinante en el año 1462, es decir, cuando Valera cuenta que los notables de Gibraltar habían ido a Málaga para recibir un nuevo rey. Ahora bien: este nuevo rey no era Abū-l-Ḥasan ᶜAlī, como supuso a mi juicio erróneamente Gayangos, sino Abū-l-Ḥaŷŷāŷ Yūsuf [V] al-Mu'ayyad bi-llāh ibn Aḥmad ibn Yūsuf [II] ibn Muḥammad [V], según creo haber probado en un estudio que publiqué hace varios años [1]. En efecto, y como luego veremos, por el verano de 1462 Yūsuf V se había apoderado de Málaga y pretendía el trono granadino, que ya había ocupado por vez primera en agosto de 1445 y alcanzó por segunda vez en el otoño de 1462.

Cómo debieron de pasar las cosas.

El cronista Pedro de Escavias y los textos y documentos árabes me van a permitir poner un poco de claridad en este oscuro período de la historia granadina.

Consta por los documentos árabes antes citados que, a fines de 1460, Saᶜd al-Mustaᶜīn bi-llāh reinaba en Granada. En 1461 continuaba en el trono y había treguas entre Granada y Castilla[2]. En agosto de 1462, fenecidas las treguas, Fray Diego de La Guardia, guardián del monasterio de San Francisco de Jaén, llevaba cuatro meses en Granada tratando inútilmente de cobrar las parias que en virtud de las citadas treguas debía pagar Saᶜd al rey de Castilla. Éste, mientras tanto, había incitado al destituído sultán Yūsuf V (a quien Escavias llama Ysmael) para que abandonase la corte castellana (donde se refugió cuando lo destronaron, el año 1446) y entrara en territorio musulmán para reconquistar el trono perdido. A cambio del apoyo de Enrique IV, el pretendiente se comprometió a suscribir un tratado de vasallaje,

Abū-l-Ḥaŷŷāŷ Yūsuf, hijo del visir Abū-l-Qāsim ibn al-Šarrāŷ. Inédito en el archivo de la Universidad de Granada.

1 *Una rectificación a la historia de los últimos naṣrīes*, citado supra.

2 Apud Pedro de Escavias, en *Hechos del Condestable don Miguel Lucas de Iranzo*, edición Juan de Mata Carriazo (Madrid 1940), p. 69.

como después veremos. Este pretendiente es ese rey, llamado por Valera Muley Mahomad, «que de Castilla había entrado en Málaga, con doscientos de caballo y favor del rey don Enrique». En efecto, por aquel tiempo, agosto de 1462, Yūsuf V se había apoderado de dicha ciudad y, además, de Ronda, Setenil y otras poblaciones de la comarca malagueña, según aseguraba Fray Diego de La Guardia en carta escrita desde Granada al Condestable Iranzo. Le informaba también de la confusión y discordia que reinaba en la corte naṣrī y de que los granadinos habían decidido destituir al sultán Saᶜd y proclamar al pretendiente favorecido por Castilla [1]. Gibraltar ya había capitulado y Archidona estaba cercada.

Pocos meses después, en octubre de 1462, Saᶜd había sido destituído y Yūsuf V reinaba en Granada. Cuando por aquellos días el Maestre de Calatrava y el Condestable Iranzo invadieron el territorio granadino, llegando hasta Alcázar Genil, en las inmediaciones de la capital del reino, enviaron cartel de desafío a Yūsuf (Ismael para Pedro de Escavias), a quien «los moros nuevamente habían tomado por rey». Yūsuf no sólo rechazó el reto, sino que con un infante pariente suyo, cuyo nombre no cita el cronista, reprochó a los cristianos haber ido a combatirlo sabiendo que «por mano del rey de Castilla» había logrado conquistar el trono. Aseguraba estar tramitando un tratado de treguas con don Enrique y que se hallaba dispuesto a rendirle vasallaje. Finalmente les razonaba que la actitud por ellos adoptada podía provocar la rebelión de los granadinos y ser causa de que éstos lo destituyeran y tomasen nuevamente por sultán a Saᶜd [2].

A fines de 1462 Enrique IV pactó, en efecto, treguas con Granada [3], y, como el sultán que las había solicitado y a quien el monarca favorecía era Yūsuf V, parece lícito establecer que en dicha fecha éste continuaba siendo rey de Granada; pero en noviembre de 1463 ya había sido destronado por Saᶜd, el cual

1 *Ibidem*, pp. 89 y 90.
2 *Ibidem*, pp. 91-93.
3 *Ibidem*, p. 95.

residía entonces en la Alhambra. Yūsuf V hubo de abandonarla precipitadamente y seguido por los Abencerrajes, que le eran adictos, se refugió en Íllora [1], con esperanza de recobrar el trono por dos veces perdido.

En enero de 1464, Saᶜd reinaba aún en Granada [2]; pero para consolidar su poder, bastante precario, e imponer su autoridad en el reino necesitaba estar en paz con los cristianos. Consecuentemente solicitó de Enrique IV un tratado de treguas, y, como Castilla no andaba menos revuelta que Granada, don Enrique se apresuró a negociarlo, concluyéndolo con un año de vigencia [3]. A fines del verano 1464, Abū-l-Ḥasan ᶜAlī (Muley Hacén), instigado por los Abencerrajes, que odiaban a su padre Saᶜd, se rebeló contra éste, logrando vencerlo y obligándole a huir de Granada. En septiembre del mismo año 1464 llegó a Tremecén la noticia del destronamiento de Saᶜd y de la proclamación de su hijo [4].

Abū-l-Ḥasan ᶜAlī ibn Saᶜd (Muley Hacén), subió pues al trono de Granada en 1464, probablemente en agosto de ese año, y no en 1462 como creen los historiadores modernos. Su padre, Saᶜd, huyó de Granada y se refugió en Málaga, donde lo acogieron favorablemente. Algunos meses después, reconciliado con su hijo, se trasladó a Almería, ciudad en que terminó su vida pacíficamente, y con consideración de sultán, hacia la mitad del año 1465 [5]. Cuenta Pedro de Escavias que, a fines de 1464, el infante Muḥammad, hijo de Saᶜd y hermano «deste rey Abul Hacén que entonces reinaba en Granada, salió huyen-

[1] *Ibidem*, p. 145.

[2] Cf. carta al mameluco Jušqadam, citada supra.

[3] Así consta documentalmente por carta del monarca castellano a las autoridades del reino, notificándoles la conclusión del tratado. Cf. Torres Fontes, *Estudio sobre la crónica de Enrique IV del Dr. Galíndez de Carvajal*, en «Boletín de la Universidad de Murcia» (Murcia 1945), p. 496. Cf. además Levi Della Vida, o. c. supra, p. 330; Pedro de Escavias, o. c. supra, p. 303, y Palencia, *Crónica de Enrique IV*, apud trad. Paz y Meliá, en *Revista de Archivos* I (Madrid 1904), p. 394.

[4] Cf. ᶜAbd al-Bāsiṭ, apud Levi Della Vida, o. y p. citadas supra en la p. [5], n. 1.

[5] *Ibidem*, o. y p. citadas supra en la p. [5], n. 2.

do a Alcalá la Real, por temor que hubo que le quería prender el hermano» [1]. Esta fecha de 1464 es la más antigua en que un cronista castellano contemporáneo de aquellos sucesos cita a Muley Hacén como sultán de Granada. Está perfectamente de acuerdo con las fuentes árabes y con lo que cuentan los historiadores españoles del siglo XVI.

LUIS SECO DE LUCENA PAREDES.

[1] Cf. o. c. supra, p. 200.

UN TRAITÉ INÉDIT D'IBN AL-ABBĀR À TENDANCE CHIITE

L'HISTORIEN, traditionniste, poète et littérateur Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad ibn ᶜAbd Allāh Quḍāᶜī, généralement désigné sous le nom d'Ibn al-Abbār, est fort connu. Néanmoins un petit opuscule inédit qu'on a cru longtemps perdu et qu nous a été aimablement communiqué par le regretté Lévi-Provençal, vient jeter sur la vie, la personnalité et les opinions de son auteur, Ibn al-Abbār, une lumière nouvelle. Il s'agit des *Durar al-simṭ fī jabar al-sibṭ* [1] («Les perles du collier sur l'histoire du petit fils»), traité commémorant d'une manière sommaire et alambiquée l'assassinat d'al-Ḥusayn petit-fils du Prophète Muḥammad.

1. La vie et l'œuvre d'Ibn al-Abbār.

Nous sommes assez mal renseignés sur la vie d'Ibn al-Abbār. Les données traditionnelles de sa biographie sont fort succintes. De souche purement arabe, apparenté aux Quḍāᶜites installés à Onda, Ibn al-Abbār naquit à Valence en février 1199 (rabīᶜ II 595). Il passa dans cette ville qui «était l'un des foyers d'arabisme les plus actifs de la Péninsule» [2] une enfance

[1] *Durar al-simṭ fī jabar al-sibṭ* ne se borne pas, comme son titre le laisse entendre, à l'histoire du petit-fils du Prophète, al-Ḥusayn, mais traite, à travers ce dernier, de toute la famille de Muḥammad et de tous les ᶜAlides en général.

[2] Cf. Lévi-Provençal, *Encycl. Isl.*, IV, 1128.

puis une jeunesse sur lesquelles nous possédons très peu de renseignements. Il est à croire qu'il les consacra uniquement à l'étude, fréquentant les cours de nombreux maîtres dont il parle d'ailleurs dans son *Muᶜŷam* [1].

Il remplit ensuite les fonctions de secrétaire auprès des gouverneurs mu'minides de Valence et fit plusieurs voyages dans la péninsule pour se perfectionner en *ḥadīṯ* et pour continuer ses recherches [2].

Mais bientôt Ibn Mardanīš chasse de Valence le dernier mu'minide et prend sa place. Vassal ᶜabbāside, chef de plusieurs places fortes, il demeura quelque temps en sécurité jusqu'à la défaite d'Aniša (El Puig de Cebolla). Les Musulmans désespérés, se voyant seuls, sans aide ni du côté ᶜabbāside, ni du côté marocain, se tournèrent vers la Tunisie ḥafṣide et n'eurent pas de scrupules à faire convoiter par son sultan l'annexion du Levante.

La ville d'Ibn al-Abbār, qui subissait depuis avril-mai 1238 (ramaḍān 635) le siège de Jacques I^er^ d'Aragon, décida enfin d'envoyer une délégation au sultan de Tunis. Ibn al-Abbār partit à la tête de cette délégation porter au Ḥafṣide l'hommage de la population de Valence et lui demander aide et protection. C'est dans un célebre poème en «S» [3], récité devant le sultan, le 17 août 1238 (4 muḥarram 636) qu'Ibn al-Abbār traça un saisissant tableau de la situation désastreuse de Valence. Le poème fit son effet et le sultan, ému, se déclara prêt à prodi-

[1] Citons parmi ses maîtres Abū-l-Rabīᶜ Sālim, Abū ᶜAbd Allāh Nūḥ et Ŷaᶜfar al-Ḥaṣṣār.

[2] *Fawāt*, II, 226.

[3] Nous avons gardé dans le *Nafḥ al-ṭīb* d'al-Maqqarī, *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, par Dozy, etc... 2 vol., Leyde 1855 à 1861 (I, 658, 868; II, 768), et dans *Azhār al-riyāḍ fī ajbār ᶜIyāḍ*, Le Caire 1939, 3 vol. du même (cf. surtout III, 223 sq.), de nombreux poèmes d'Ibn al-Abbār. Le plus intéressant est le poème en «S», la supplique présentée au sultan Abū Zakariyā'. «Quoique très critiqué, dit Maqqarī (*Analectes*, II, 651), ce poème pouvait à lui seul établir la renommée d'Ibn al-Abbār». Il est sur le mètre *basiṭ* (*Azhar*, III, 307), très travaillé et très touchant: description de l'Espagne musulmane; tous les procédés classiques de réthorique, toutes les figures de style; malgré tout, saisissant.

guer son secours à la ville en détresse. Aussi envoya-t-il tout de suite une escadre forte de 12 galères chargées de vivres et de bétail. Elle emportait aussi une bourse de 100.000 dinars [1]. La lutte était serrée à Valence. Les chrétiens, avec leurs catapultes, bombardaient la ville et exerçaient sur le port une surveillance vigilante. Les musulmans mouraient chaque jour, leurs vivres s'épuisaient et la famine se faisait déjà menaçante. Le blocus qui enserrait la ville empêcha même l'escadre tunisienne d'entrer dans le port et l'obligea à aller décharger à Denia. Entre-temps, Ibn al-Abbār, sa mission remplie, réussit à rentrer chez lui. Dans sa biographie d'Ibn al-Abbār [2], Ben Cheneb, à la suite d'Ibn Jaldūn [3], hésite sur la date de son départ définitif. En se posant la question suivante: «Ibn al-Abbār était-il parti peu avant ou peu après la prise de la ville par Jacques Ier d'Aragon?», Ben Cheneb semble n'avoir pas tenu compte d'une page importante de la *Ḥulla Siyarā* [4] dans laquelle Ibn al-Abbār lui-même dit avoir assisté le mardi 17 ṣafar 636 (28 sept. 1238) à la prise de sa ville natale avant de se rembarquer peu après pour Tunis.

S'était-il rendu directement à Tunis ou s'était-il arrêté quelque temps à Bougie? On trouve un écho d'un tel séjour chez Gubrīnī [5] et Maqqarī notamment. En effet, ʿAlī ibn Muḥammad

1 Zarkašī, *Taʾrīḫ al-dawlatayn*, éd. Tunis 1289, et trad. Fagnan, Constantine 1895, p. 37.

2 *Encyclopédie de l'Islām*, II, 374.

3 Ibn Jaldūn dit notamment: «Voyant que Valence allait succomber, il [Ibn al-Abbār] partit pour Tunis avec toute sa famille» (*Histoire des Berbères*, trad. de Slane, Alger 1852, p. 348).

4 Apud Dozy, *Notices sur quelques manuscrits arabes*, Leyde 1847-51, p. 190. Ibn al-Abbār relate les faits de la manière suivante: «Le mardi 17 ṣafar 636, Abū Ỳamīl Zayyān, fils de Mudāfiʿ, fils de Yūsuf, fils de Saʿd al-Ỳuḏāmī, alors gouverneur de Valence, la quitta avec sa famille et les notables tant fonctionnaires qu'officiers. Le Tyran [Jacques Ier d'Aragon], paré de ses plus beaux habits et entouré des grands de sa cour, s'avança, venant du camp d'al-Ruṣāfa où il était depuis le début du siège... Un accord fut réalisé pour que le Tyran prît la ville sans combat et que, pendant une période de vingt jours, les habitants eussent la possibilité de déménager avec leurs biens. J'ai assisté à tous ces événements...» Un traité signé en 637 avec les Chrétiens régla définitivement le sort de la ville.

5 *ʿUnwān al-dirāya fi-man ʿurifa min al-ʿulamāʾ fi al-miʾa al-sābiʿa*, Alger 1328 h., p. 183.

ibn Razīn al-Tuǧībī soutient en 685 à Tunis avoir entendu Ibn al-Abbār lire son *Muʿǧam* à Bougie (cf. Codera, *Muʿǧam*, page XVI, Madrid 1185-1186). Cette lecture eut lieu en 655 = 1257; donc longtemps après son départ de Valence (636 = 1238) et son éventuelle escale à Bougie. Un vers, enfin, de l'auteur cité par Maqqarī (*Azhār al-riyāḍ*, éd. du Caire, III, 222) apporte encore une preuve: «Ils me reprochent d'avoir à subir l'injustice de mon sultan... Ils sont satisfaits lorsque je me plains d'être loin de mon pays». Toujours est-il qu'il décida de se fixer définitivement à la cour d'Abū Zakariyā'. Celui-ci l'apprécia à sa juste valeur et en fit le chef de sa chancellerie, puis le chargea de tracer le paraphe royal sous la *basmala*.

Disgracié ensuite pour indiscipline, il fut vite pardonné lorsqu'il dédia au sultan son ouvrage de circonstance *Iʿtāb al-kuttāb*. Il fut réintegré dans ses fonctions et y demeura même après la mort d'Abū Zakariyā', survenue en octobre 1249 (ǧumādà Ier 547) [1].

Sous le règne de son fils al-Mustanṣir, complots et intrigues de cour rendirent la vie insupportable à Tunis. Ibn al-Abbār, plus qu'aucun autre, à cause de son caractère indépendant, à cause de sa vaste culture et de l'étalage qu'il en faisait à tout bout de champ, et, peut-être aussi, à cause de sa qualité d'étranger, devait avoir dans cette cour une situacion plus que précaire.

Il est fort probable d'ailleurs, qu'il ait été «éloigné» pendant un temps hors de Tunis. Il serait alors allé dans la seule ville d'Afrique du Nord qu'il connût déjà, c'est-à-dire à Bougie. C'est ainsi que Gubrīnī, ayant vécu au VII = 13ème, lui accorde une large place et le considère parmi les maîtres qui ont enseigné dans cette ville. Un autre témoignage vient corroborer cette thèse. Bientôt, en effet, les intrigues de son rival et remplaçant à la Chancellerie, al-Gassānī, aboutirent. Taxé d'indiscrétion à l'occasion de la naissance d'al-Wāṯiq, fils d'al-Mustanṣir, dont il avait dressé l'horoscope, Ibn al-Abbār fut mis aux arrêts. C'est

[1] Brunschvig, *La Berbérie Orientale sous les Ḥafṣides*, Paris 1940, I, 20 sq.

al-Gassānī qui fut chargé d'exécuter la décision royale. Il poussa le zèle jusqu'à découvrir, dans les papiers de notre auteur, un vers compromettant:

A Tunis domine un sot tyran, qu'à tort on nomme Calife.

Flagellé, puis tué à coups de lance en janvier 1260 (muḥarram 658) Ibn al-Abbār fut ensuite brûlé en même temps que ses œuvres, ses notes et ses diplômes [1]. Cette exécution brutale lui valut la compassion de plusieurs historiens, tel qu'al-Maqqarī qui le nomme *al-Šahīd*, «le martyr».

Ibn al-Abbār s'était intéressé à tous les domaines et publia énormément. Toutes ses œuvres ne nous sont malheureusement pas parvenues et beaucoup de celles que nous possèdons sont encore inédites [2].

En matière d'histoire, il continua la tradition d'Ibn Baškuwāl et d'Ibn Faraḍī, qui firent de l'histoire par la biographie, plutôt que la tradition d'un Ibn Ḥayyān ou d'un Rāzī, chroniqueurs à proprement parler.

Dans sa *Takmilat al-Ṣila* [3] où il nous donne des milliers de notices biographiques de valeurs diverses et parfois d'une grande richesse; dans son *Muʿǧam fī aṣḥāb al-qāḍī al-Ṣada-*

1 Zarkašī, *Taʾrīḫ al-dawlatayn*, 50.

2 *Iʿtāb al-kuttāb*, ayant fait l'objet d'une thèse complémentaire soutenue en Sorbonne par M. Ṣālaḥ Achtar, sera problablement édité. Une édition d'*al-Ḥulla as-Siyarā* est en préparation au Caire.

3 Composé à Tunis (cf. préface, ainsi que Brunschvig, *Berbérie Orient.*, II, 384), cet ouvrage avait nécessité vingt ans de travail et de révision. Ibn al-Abbār le commença en vue de dresser le bilan de l'activité intellectuelle de son pays et de son époque et de sauver ainsi une partie du patrimoine culturel andalou déjà menacé par l'oubli, l'ignorance et les dangers politiques. L'ouvrage a été édité par Codera (Madrid 1888-1889, 2 vol., sous le titre *Complementum Libri Aṣ-Ṣila*, édition acéphale débutant à la lettre *ġ*), ensuite par C. A. González Palencia apud *Miscelánea de estudios y textos árabes* (Madrid 1915, pp. 147-690, édition qui continue la précédente à partir de la notice 2.153). Et, enfin, par A. Bel et Ben Cheneb qui en ont publié le début d'après le manuscrit de Rabat seulement (Alger 1920).

fī [1], dictionnaire biographique où les notices sont également classées par ordre alphabétique reprenant parfois celles de l'ouvrage précèdent; dans sa *Ḥulla siyarā* [2], ouvrage en principe littéraire (puisqu'il se propose de tracer l'activité poètique des personnages célèbres du monde politico-militaire de l'Occident musulman et de citer leurs productions), mais qui renferme nombre de renseignements historiques précieux donnés en vrac à travers les notices biographiques, Ibn al-Abbār se révèle un chroniqueur qui n'a guère les qualités ni l'étoffe d'un historien à proprement parler, mais qui est généralement consciencieux et bien informé.

On découvre chez lui les renseignements les plus précieux au moment où l'on s'y attend le moins. Il lui arrive par exemple d'omettre, dans une notice, la date de naissance ou de décès du personnage dont il traite, et de les préciser dans la notice d'un autre personnage qui n'a d'autre rapport avec le premier que celui d'être né ou mort le même jour que lui. Il met à contribution les ouvrages de ses prédécesseurs tout en prenant parfois position pour critiquer ou commenter un évènement donné.

A côté de ses qualités de chroniqueur généralement bien informé, Ibn al-Abbār fait preuve d'un réel talent de prosateur aussi bien à travers ses œuvres historico-biographiques qu'à travers ses épîtres et son petit traité ᶜalide, l'inédit dont nous reparlerons plus loin.

Dans sa *Ḥulla* et dans sa *Tuḥfat al-qādim* [3], il est antholo-

[1] Édition F. Codera (*Bibliotheca Arabico-Hispana*, t. IV, Madrid 1885-86, 1 vol.).

[2] Nous avons pu consulter le manuscrit qui existe sous le n° 21 à la Bibliothèque de la Société Asiatique à Paris. Ce manuscrit est mal relié car les notices étant classées par siècles, nous trouvons dans la partie consacrée au IVe siècle, par exemple, des personnages du Ve. L'ouvrage a fait, par ailleurs, l'objet d'une édition partielle par Dozy dans ses *Notices sur quelques manuscrits arabes*, p. 29 (Leyde 1847-51, 1 vol.). C'est la partie qui concerne particulièrement l'Espagne. D'autres fragments existent dans ses *Recherches*, ou dans ses *Scriptorum Arabum Loci de Abbadidis*. M. J. Müller dans ses *Beiträge zur Geschichte der Westlichen Araber* (München 1866, 2 t.) complète les différentes éditions de Dozy et renvoie pour ce qu'il ne publie pas à Amari, *Bibliotheca Arabo-Sicula* (Tunis et Rome).

[3] *Tuḥfat al-qādim*, ou *Des poètes andalous*, mentionné dans *Analectes*, I, 868, a été éditée par A. Bustānī dans la revue *al-Mašriq*, Beyrouth, sans date. Il y

gue. Il faut également signaler un autre ouvrage mentionné par les biographes d'Ibn al-Abbār et par l'auteur lui-même (cf. sa *Takmila*, éd. Codera, Madrid 1888-89, I, p. 343; Ibn al-Abbār dit: «Un tel a étudié avec moi le *Maʿdan al-Luŷayn fī marāṯī al-Ḥusayn*, ouvrage de ma composition»...) qui traite apparamment du même sujet que notre essai ʿalide et qui est peut-être pour cette raison perdu. Il s'agit de *Maʿdan al-Luŷayn fī marāṯī al-Ḥusayn*, «La mine d'argent sur l'éloge funèbre d'al-Ḥusayn».

Simple, claire et presque impersonnelle dans ses ouvrages d'érudition, sa prose est, dans ses lettres officielles rédigées lors de son séjour à Tunis [1], plus savante et plus élégante pour devenir, enfin, la vraie «prose d'art», pleine de figures de style, de poncifs, de formules stéréotypées et de citations de toutes sortes, caractéristiques qui sont l'apanage de cette époque décadente et du style de l'opuscule qui nous intéresse.

Mais avant d'aborder l'étude de celui-ci, il faudra parler enfin du talent d'Ibn al-Abbār poète. Les sujets traités sont divers mais ne dépassant guère les genres classiques (épigramme, panégyrique, poésie érotique et poésie descriptive) ni le cadre traditionnel (qaṣīda). Sont à retenir ses descriptions de la nature (coucher de soleil, fleuves, lacs [2]), et enfin son fameux poème en «S» qui est dans le genre, célèbre même de nos jours, de celui d'Abū-l-Baqāʾ al-Rundī, lequel évoque d'une façon magistrale le triste sort d'al-Andalus reconquise.

a plus de 100 biographies de poètes des V ème et VI ème siècles de l'hégire. Cet ouvrage tend comme tous les autres ouvrages d'Ibn al-Abbār à imiter ou à continuer une tradition, un genre: il s'agit en l'occurrence de l'anthologie d'Ibn Rašīq pour les poètes de Qayrawān et de celle d'Abū Baḥr Ṣafwān ibn Idrīs pour l'Espagne.

1 Maqqarī dans ses *Azhār*, III, 211 sq., en cite six dont voici le schéma: doxologie et citations coraniques; éloge du Sultan; corps du sujet (développement ample avec quelques vers); vœux formulés en faveur du destinataire.

2 Le site de Valence est très pittoresque: ses jardins, son lac, lequel grâce au phénomène de l'irradiation reflètait intensèment la lumière solaire et illuminait la ville, donnaient à Ibn al-Abbār l'occasion d'exercer ses talents poétiques.

II. Le manuscrit des «Durar al-simṭ fi jabar al-sibṭ».

Description: C'est un manuscrit moderne, en bon état (registre de comptabilité avec lignes rouges et bleues, reliure noire). Une feuille mesure 94 × 252 m/m. A la couverture est collée une page contenant un choix de vers. Il y a une feuille de garde avec quelques vers au recto. Le traité d'Ibn al-Abbār commence au premier feuillet et se termine au 9ème (recto); donc 9 feuillets, avec une moyenne de 42 lignes par page. Ecriture maghribine, très fine, mais lisible, qui suit les lignes tracées à la première page, puis se resserrent par la suite. Encre noire pour le texte, rouge pour le titre, les têtes de chapitre, la ponctuation et parfois les débuts de citations.

Le manuscrit est l'œuvre du copiste marocain ʿAlī ibn Muḥ. Baraka. Il fut terminé vers la mi-ŷumādà II 1118 h.

C'est l'unique manuscrit que nous possèdons. Toutefois, une partie en est citée dans al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb* [1].

Le titre de l'œuvre pourrait nous laisser croire que la disparition des autres exemplaires était due à son caractère tendancieux et plus ou moins illégal. On peut aussi penser que la triste fin que subit l'auteur et l'autodafé que l'on fit de ses œuvres vinrent s'ajouter à cette première raison et rendirent le manuscrit, non seulement rarissime, mais doublement indésirable.

Analyse de l'ouvrage: L'ouvrage comporte, en plus d'une brève préface, 37 sections:

1. Les descendants du Prophète entre l'éclat de leur naissance et leur sombre destin. Opposition entre la communauté musulmane au début de son histoire et les dissensions qui caractèrisent la suite de son évolution.

2. Eclat remarquable de la progéniture du Prophète et surtout de ses deux petits-fils. Ils étaient promis à la plus grande gloire, mais ils eurent une fin tragique. Grandeur dans la vie, grandeur dans la mort, une mort qui fait envie à leurs propres bourreaux. Ibn al-Abbār ne nomme pas ces bourreaux, l'histoire les connait. Toutefois, à la fin de la section, il cite: «Par Dieu, nous ne mourrons pas dans notre lit comme meurent les Marwānides».

[1] Dozy, *Analectes*, II, 792-796.

3. Ceux-ci sont traités de *Banū al-ṭalqā'*, 'fils de la répudiée'. L'auteur invite son lecteur à ne pas se laisser séduire par la splendeur apparente de leur règne et à ne pas douter de la gloire des ᶜAlides.

4. Noblesse du petit-fils du Prophète du côté maternel [1]. Fāṭima et sa mère Jadīŷa représentaient l'idéal de la femme musulmane.

5. Rôle joué par Jadīŷa dans la vie du Prophète et surtout au début de sa mission. Récit de la première révélation [2].

6. Récit de la première révélation (suite).

7. L'amour profond qu'avait Jadīŷa pour le Prophète.

8. Tableau de la vie familiale du Prophète: Jadīŷa le frictionnant et le réconfortant; soudain elle crut en sa mission et comprit qu'il était l'élu de Dieu.

9. Pour s'assurer de son intuition, elle alla porter la nouvelle à Waraqa ibn Nawfal [3].

10. Fin du panégyrique de Jadīŷa, principal soutien de l'Islam à ses débuts. Pour le Prophète elle était plus qu'une épouse: une amie.

11. Fāṭima, toujours désignée sous le nom d'*al-Batūl* ou d'*al-Zahrā'*, fut l'unique enfant du Prophète qui lui ait survécu. Elle eut le mari le plus noble, le plus courageux et le plus tendre [4]. ᶜAlī, en obtenant sa main, avait été préféré à Muᶜāwiya que l'on traite ici de *ṣuᶜlūk*, 'truand'.

12. Lettres de noblesse de ᶜAlī [5]. L'auteur oppose ᶜAlī, premier musulman mais quatrième calife, à Abū Bakr et ᶜUmar, qui ont eu le califat au lendemain de la mort du Prophète, mais qui avaient embrassé l'Islam plus tard que ᶜAlī [6]. Il cite ensuite des *ḥadīṯs* qui font de ᶜAlī le second du Prophète. Vocation et destin de ᶜAlī malgré l'opposition de son père.

13. L'auteur explique l'erreur très grave d'Abū Ṭālib qui n'avait pas embrassé l'islamisme. Cette erreur vaudra d'ailleurs à ses descendants d'être tournés en ridicule par leurs cousins ᶜAbbāsides [7].

1 Id., II, 794.

2 Cf. *Sīra* d'Ibn Hišām, p. 151; *Qur'ān*, II, 185, XCVII, 5.

3 Cousin de Jadīŷa. Cf. Ibn Hišām, *op. cit.*, I, 121. Il était chrétien (id. 143, 151).

4 Cf. Bujārī, *Faḍā'il aṣḥāb al-rasūl*, 29, *Manāqib*, 25, et Ibn Ḥanbal, V, 391.

5 «Tu es pour moi ce que fut Aaron pour Moïse», Bujārī, II, 60.

6 Ibn Hišām, *op. cit.*, I, 158, et I, 210.

7 L'ancêtre des ᶜAlides, Abū Ṭālib, oncle du Prophète, n'a effectivement pas embrassé l'islamisme; l'ancêtre des ᶜAbbāsides, autre oncle du Prophète, fut au contraire un bon musulman. Le calife al-Manṣūr ne manquera d'ailleurs pas de

14. Mais ᶜAlī et ses descendants rachètent la faute de leur ancêtre. Prouesses militaires de ᶜAlī.

15. Le mariage de ᶜAlī et de Fāṭima est un mariage parfait.

16. Portraits sinistres de quelques ennemis de ᶜAlī, Omeyyades pour la plupart, tels les deux Walīd (fils de ᶜUqba et fils de ᶜUtba), c'est-à-dire le frère de ᶜUṯmān et le frère de Muᶜāwiya [1]. Passage lyrique au sujet de ᶜAlī. Allusion à la remise de l'étendard, confié par le Prophète à ᶜAlī [2].

17. Opposition entre ᶜAlī, l'héritier désigné, et les Omeyyades. ᶜAlī est un calife, Muᶜāwiya est un roi.

18. Vie d'al-Ḥasan. Sa mort cruelle: il fut empoisonné par sa femme sous l'instigation de Muᶜāwiya.

19. Vie d'al-Ḥusayn. L'histoire s'embourbe dans le sang. Les Omeyyades ont décidément une vocation sanguinaire: Abū Sufyān contre Muḥammad; Hind contre Ḥamza, dont elle dévora le foie à Uḥud; Muᶜāwiya contre ᶜAlī, et Yazīd contre al-Ḥusayn [3].

20. L'injustice règne ici-bas. Mauvaise conduite des Omeyyades. Conduite exemplaire des ᶜAlides. Assassinat d'al-Ḥusayn: préparatifs.

21. Le complot: rôle abject de ᶜUbayd Allāh ibn Ziyād [4], gouverneur de Kūfa. Malchance d'al-Ḥusayn; tout le monde le trahit.

22. Description de la bataille de Kerbela; récit basé surtout sur Ṭabarī [5] avec commentaires circonstanciés.

23. Pessimisme et fatalisme de l'auteur.

24. Long développement relatif aux événements de Kerbela. Opposition entre 'le fils de la vertueuse' (*Ibn al-ṭāhira*, c'est-à dire al-Ḥusayn) et 'le fils de l'adultère' (*Ibn al-zāniya*, c'est-à dire ᶜUbayd Allāh ibn Ziyād). Analyse du discours d'al-Ḥusayn fait à Kerbela [6].

25. Les autres martyrs ᶜalides à Kerbela.

26. Importance du 10 muḥarram [7]. Développement élégiaque. Barbarie et

le souligner. Cf. Masᶜūdī, *Murūǧ al-ḏahab*, Paris 1861-1877, VI, 156, et Ṭabarī, *Taʾrīḫ*, Le Caire 1939, V, 238-39.

1 Cf. Ṭabarī, III, 307.

2 Ibn Hišām, *op. cit*, II, 233, 227, et Bujārī, *Ǧihād*, 102, 121, 143.

3 Ibn Hišām, *op. cit.*, I, 288, 84, etc.

4 *Enc. Isl.*, IV, 1032.

5 Ṭabarī, *op. cit.*, IV, 302 sq.

6 Id., 305, 313, 323.

7 *Enc. Isl.*, III, 746.

cruauté des bourreaux d'al-Ḥusayn. Conclusion: «Une nation qui a châtié al-Ḥusayn d'une manière aussi exemplaire peut-elle espérer l'intercession de son grand'père le jour du Jugement dernier?».

27. Vengeance: Ibn Ziyād est mort un 10 muḥarram [1]. Parallèle entre le voyage de la tête d'al-Ḥusayn et le sort réservé à celle d'Ibn Ziyād.

28. Mauvaise conduite des Omeyyades à l'égard des femmes ᶜalides qui accompagnaient al-Ḥusayn. L'auteur cite un poète chiite, Diᶜbil [2].

29. Responsabilité des Omeyyades dans la mort d'al-Ḥusayn malgré les regrets et les pleurs du Calife Yazīd. «Les sanglots, dit Ibn al-Abbār, ne l'ont pas étouffé...»

30. Massacres et vengeances. Attaques et contre-attaques. La plus grande vengeance c'est le succès chiite en Afrique du Nord. Réalisations extraordinaires des Fāṭimides en Tunisie et en Egypte. Fondation de Mahdiyya: son rôle historique. Kerbela et Mahdiyya érigées en symboles. Parole du Calife al-Mahdī: «Maintenant, je suis tranquille sur le sort des filles fāṭimides [3]».

31. L'assassinat d'al-Ḥusayn est à l'origine de tous les malheurs qui se sont abattu sur le monde arabe. Grande envolée lyrique, débutant par: «Malheur à toi, assassin d'al-Ḥusayn...», et où Ibn al-Abbār confond le meurtrier et l'humilie. «Quant à moi, dit-il en conclusion, l'attitude de l'assassin ne me déroute pas; mais il m'arrive de ne plus rien comprendre à l'attitude de ceux qui ont trahi al-Ḥusayn».

32. Responsabilité collective des Omeyyades. L'auteur ne leur trouve aucune excuse. Opposition entre la vie dévote d'al-Ḥusayn et la vie débauchée du calife Yazīd.

33. Commentaires des principaux événements qui ont trait à l'histoire des ᶜAlides jusqu'au règne de ᶜUmar ibn ᶜAbd al-Azīz [4].

34. Conduite exemplaire de celui-ci.

35. Retour en arrière: rôle de Sulaymān ibn ᶜAbd al-Malik [5] dans la désignation de ᶜUmar ibn ᶜAbd al-Azīz. L'auteur considère l'avènement de celui-ci comme un miracle.

1 Ṭabarī, *op. cit.*, IV, 548-555; Masᶜūdī, *op. cit.*, V, 222.

2 *Enc. Isl* , I, 994, et Aḥmad Amīn, *Ḍuḥà al-Islām*, Le Caire 1936, vol. III, 311.

3 Cf. Ibn Jaldūn, trad. de Slane, *op. cit.*, II, 535, et Ivanow, *The rise of the Fatimids*, Calcutta 1942, p. 69.

4 *Enc. Isl.*, IV, 1044; Masᶜūdī, *op. cit.*, V, 416; Ṭabarī, *op. cit.*. V, 319.

5 *Enc. Isl.*, IV, 556.

36. L'auteur explique la malchance des ʿAlides par leur dédain des biens matériels de ce monde. Pessimisme de l'auteur.

37. Conclusion: Pourquoi écrire? Pour qu'il y ait une harmonie entre les convictions personnelles *(niyya)* et les déclarations publiques *(taṣrīḥ)*. «Il est des langues, fait-il dire aux ʿAlides, plus aptes à nous venger que les lances».

Date et circonstances de sa composition: Ignorant la date exacte de la composition de ce traité, nous sommes réduits à supposer qu'une telle œuvre n'a dû être composée, d'une part, qu'en période d'oisiveté, loin de la vie mouvementée et officielle de la cour, et d'autre part, étant donné les accents religieux et la forme riche, travaillée et embellie, qu'à une époque où Ibn al-Abbār avait déjà atteint la maîtrise dans son art et acquis une vaste culture c'est-à-dire aprés son poème en «S», dit en 636 = 1238. Nous serions enclins à penser que les *Durar* ont été composées pendant son exil à Bougie vers 655 = 1257.

Manière d'Ibn al-Abbār: Ibn al-Abbār n'a pas voulu faire œuvre historique à proprement parler. Aussi les sources de ce traité semblent-elles être partout et nulle part, car les événements relatés sont universellement connus. L'auteur considère les faits indépendamment les uns des autres, en tant qu'arguments pour illustrer et étayer sa thèse. Composant, nous dit-il, son ouvrage dans un but religieux, il s'empare de ces faits indiscutables, sans souci d'ordre chronologique ni de précision historique, le lecteur étant censé tout savoir et comprendre la plus subtile des allusions.

Les citations aussi bien que les renseignements prennent une valeur absolue, achronique, et se placent sur un plan supérieur dans lequel il n'existe ni droits d'auteur ni soucis de précision et de clarté. Il sera donc, d'une part, très facile d'identifier certaines citations et de reconnaître certaines réminiscences (coraniques, poétiques ou proverbiales), et, d'autre part, très difficile de découvrir les sources exactes des divers renseignements historiques utilisés par l'auteur. Celui-ci met à contribution un récit-type, une espèce de vade-mecum qui, depuis la *Sīra* d'Ibn Hišām, a dû se transmettre oralement aux érudits musulmans et

se perpetuer de bouche à oreille sans grande altération ni importante modification.

Ce substrat historique forme la charpente du traité, la trame du développement. Les faits, ainsi réduits à leur plus simple expression, baignent dans un amalgame de commentaires et de considérations d'ordre général. Ils sont simplifiés ou résumés très brièvement. Entre les citations banales se dresse, de-ci de-là, un tableau saisissant et évocateur où le choix du détail et de la couleur, l'economie des moyens, rendent le texte très attachant:

أجزاء حائلة الحلى ، وأشلاء كرمي على البلى ، ومال الغواة على المتاع والثياب ، ونازعوا النساء ما عليهن في النهاب ، الى خدود خدوها ، وقدود قدوها ، ومحارم استحلوها وانتهكوها ، وأكارم أبقوا جثثهم وتركوها ، «جزرا لخامعة ونسر قشعم».

Ce n'était que chair en décomposition, membres en pourriture. Les usurpateurs s'étaient précipités sur les biens et les vêtements [1], ils avaient arraché aux femmes tout ce qu'elles portaient «de précieux». Sans compter les visages taillés, les corps mis en pièces, les principes sacrés souillés et profanés, ni les hommes nobles abbatus et dont les dépouilles mortelles furent abandonnées *en pâture à l'hyène et au vieux vautour.*

Les discours politiques sont souvent interrompus afin de respecter le rythme général du chapitre et de trouver facilement la rime. L'ordre chronologique enfin peut être bouleversé par des anticipations ou des retours en arrière.

Quant aux réminiscences et aux citations, elles sont rare-

[1] Les vêtements d'al-Ḥusayn avaient été en effet volés: son manteau pendant la bataille (hist. de Ṭabarī, IV, 342); ses pantalons, ses sandales et d'autres effets après son assassinat (ibid., 346). Le général ʿUmar ibn Saʿid ordonna (toujours d'après Ṭabarī) qu'on restituât aux femmes dévalisées tous leurs biens. Personne, évidemment, ne s'exécuta. L'hémistiche cité à la fin du passage est de ʿAntara (mètre *kāmil*, cf. *Rawāʾiʿ*, XXVII, 16).

ment annoncées; elles se succèdent sans qu'un développement ou une transition de l'auteur lui-même vienne les relier. Ainsi s'établit une espèce de communion, de dialogue entre le lecteur averti et l'auteur, lequel veut parler le moins possible et laisser à notre patrimoine culturel et à la sagesse de la nation l'occasion de se prononcer devant un problème aussi épineux que celui de la rivalité entre Omeyyades et ᶜAlides.

Le lecteur averti entre donc de plain-pied dans le jeu initiatique d'Ibn al-Abbār. Il reconnaît, dès le début, les formules stéréotypées; il prévoit la fin des développements et, par là, toutes ces phrases bien rythmées et bien rimées qui auront sur son esprit l'effet des formules incantatoires et des concerts spirituels des mystiques.

Sans aller jusqu'à trancher pour le moment la question doctrinale posée par cet essai et avant de nous demander si cet opuscule a des visées politico-religieuses et à quel genre de public il s'adresse, nous pouvons d'ores et déjà avoir une idée du niveau intellectuel des lecteurs éventuels. Certes on n'écrit pas pour soi et, si Ibn al-Abbār fait preuve d'une vaste érudition, il laisse entendre que ses lecteurs sont également à son niveau et qu'ils sont habitués à ce genre de prose.

Cette prose d'art — dont la lecture évoque les salons littéraires, où les lettrés, confortablement installés, discutent interminablement, procèdant par allusions et se plaisant à citer ou à compléter les auteurs classiques — est ici très inégale.

Le texte est vraiment difficile et souvent ingrat. Sa lecture exige une attention soutenue, une connaissance approfondie du vocabulaire, ainsi qu'une curiosité vigilante. Il faut être à l'affût de la moindre nuance, de la plus petite allusion.

De facture pédante et faussement artistique, lourde parfois, savante rarement, cette prose rappelle à travers les poncifs et les formules préfabriquées, à travers la forme aussi bien que dans le fond, le prône du vendredi. C'est du *saǧ*ᶜ, prose régulière et rimée aboutissant souvent à des résultats désastreux, quelquefois à des trouvailles heureuses et presque spontanées:

ما كانت خديجة لتأتي بخداج ، ولا الزهراء لتلد إلا أزهر [1] كالسراج ، مثل النحلة لا تأكل إلا طيبا ، ولا تلد إلا طيبا ، خلدت بنت خويلد [2] ليزكو عقبها من الحاشر العاقب ، ويسمو مرقبها على النجم الثاقب ، لم تخد بمثلها المهاري ، ولم يلد له غيرها من المهاري ، آمت من بعولتها قبله ، لتصل السعادة بحبلها حبله .

Jadîŷa n'était pas femme à donner un avorton, Fāṭima à mettre au monde un fils qui ne fût aussi brillant que le flambeau. Ainsi l'abeille ne mange et ne produit que d'excellents aliments. La fille de Juwaylid eut des enfants qui se distingueront auprès du Maître de la Résurrection, Celui qui met un terme à tout. Elle eut des enfants afin que son rang fût plus élevé que celui de l'étoile brillante. Les jeunes chamelles n'ont jamais emporté dans leur trot femme aussi distinguée. Aucune des épouses du Prophète ne lui a donné une fille aussi précieuse [3]. Elle se trouva veuve [4] avant de faire sa connaissance [5] afin que le bonheur pût unir leurs destinées [6].

Voilà encore un passage typique (il s'agit d'Abū Ṭālib):

أتيح له حرباء تنضبة ، يرى تضليله أكبر مأربة ، حمله على ملّه عبد المطلب فمضى ، وقضى الله ان درج ضالا وقضى ، «ومن يهن الله فما له

[1] Dans *Nafḥ al-ṭīb* (Dozy, *Analectes*, II, 794) il y a le pluriel الأزاهر, qui ne va ni avec le singulier سراج, ni avec le mot سبط du titre. A remarquer, au passage, l'allittération.

[2] Juwaylid, père de Jadîŷa (cf. *Sīra* d'Ibn Hišām, I, 118). A remarquer le jeu de mots.

[3] Jeu de mots. Le premier مهاري signifie: «chamelle», le second: «jeune fille digne d'un douaire important». En effet, toutes les filles du Prophète sont de Jadîŷa. Munya lui avait donné un garçon, Ibrāhīm (cf. *Sīra*, I, 120, et II, 417).

[4] Le manuscrit porte أبت, et *Analectes* آمت.

[5] Jadîŷa s'était mariée deux fois avant d'épouser le Prophète (*Sīra*, II, 417).

[6] Réminiscence du discours de Waraqa ibn Nawfal, prononçé le jour du mariage de Jadîŷa et du Prophète en réponse au discours d'Abū Ṭālib (*Sīra*, I, 120).

من مكرم» تجاذبته الشقاوة والسعادة ، فنفذت بالمكروه في المحبوب الإرادة.

Un caméléon de buisson s'attachant à lui, se proposait avant tout de l'égarer. Il le poussa à embrasser la religion de ʿAbd al-Muṭṭalib. Il accepta. Dieu avait décrété qu'Abū Ṭālib commencerait sa vie et la finirait dans l'erreur [1]. «Celui que Dieu méprise ne trouvera personne pour l'honorer» [2]. Il oscilla entre la misère et le bonheur. Mais la volonté de Dieu n'apporta que des désagréments à *ces êtres bien aimés* [3].

Recherche, antithèses, allittérations, jeux de mots, voilà les procédés d'Ibn al-Abbār dans sa prose d'art. Dés que les élèments rimant entre eux s'allongent, l'unique préoccupation de l'auteur devient, aux dépens de l'idée, la recherche de la rime; le style s'en trouve dénaturé et la prose paraît insipide.

Ibn al-Abbār s'astreint, en général, dans son travail à une triple règle: rimer pour l'oreille (prononciation), pour les yeux (orthographe) et pour l'esprit (même fonction du mot dans la proposition). Plusieurs combinaisons s'offrent à nous: nous avons en général, pour les longues périodes, les rimes suivantes: A – A – A – B – B – A, le dernier A bouclant pour ainsi dire la période et rappelant la rime dominante. Lorsque les phrases sont plus courtes, les propositions s'adaptent à un même moule syntactique et ont des rimes plates (A – A – B – B) ou alternées (A – B – A – B). Il convient de distinguer ces rimes alternées des rimes doubles ou des couples de rimes. C'est le cas lorsque l'élément se termine par une expression comme تبريحا وعدوانا, «apportant la haine et l'affliction», rimant avec تسبيحا وقرآنا, «glorifiant Dieu et lisant le Qoran», où la symétrie met en relief l'antithèse, ou comme المناهل العذاب, «les eaux douces», rimant

[1] Jeu de mots: le premier قضى signifie: «décréter», le deuxième: «décéder».

[2] Vers d'Abū Dāwūd al ʿIyāḍī, cité comme proverbe pour désigner un homme énérgique et entreprenant (cf. *Lisān al-ʿArab*, I, 297).

[3] *Qur.*, XXII, 18.

avec المناصل العضاب, «les sabres tranchants». Dans ce dernier exemple, seules deux consonnes sont légèrement modifiées d'un élément à l'autre: *ḥ/ṣ* et *ḏ/ḍ*.

Le souci de la forme est ainsi tellement fort que, souvent, il modèle la pensée et la guide. Les liens et les transitions ne sont pas toujours logiques et ne résultent bien souvent que d'une association d'idées ou d'une assonance. Ainsi le mot *KaFaL* entraîne le mot *KaFaR* (prendre en charge–être impie). Ainsi la phrase يقود محاربا ألفا, «à la tête d'un millier d'hommes», amène مسالما إلفا, «lui offrant la paix et en faisant un ami».

A force d'allusions, de réminiscences et de travail, sous son aspect hermétique ou dénué d'intérêt, ce traité encore que généralement monotone, sans souffle ni puissance, est, somme toute, chargé de sens et riche d'idées.

III. Le chiisme d'Ibn al-Abbār.

Le caractère général de cette prose d'art, qui semble s'attacher beaucoup plus à la forme qu'au fond, cette prose qui nous fait penser au deuxième prône du vendredi, qu'on écoute d'une oreille distraite et simplement par piété et respect exterieur de la religion, tout cela nous amène à nous poser une double question. Cette prose constitue-t elle dans la littérature arabe un genre déterminé et, si oui, quel est son historique et quel est son processus? D'autre part, cette prose se fait-elle volontairement impersonnelle dans l'intention de camoufler un engagement politique et une déviation hétérodoxe dont la découverte entraînerait de trop graves conséquences, ou bien uniquement dans un but liturgique en tant que prière essentiellement sunnite?

Dépouillé de tout commentaire et de toute addition, le thème principal développé dans notre traité est celui de l'amour du Prophète de l'Islam et de sa famille. A priori, il n'y a là rien de répréhensible, bien au contraire. Aux yeux d'un bon musulman dont le pays natal est non seulement très éloigné du berceau de l'Islam, mais encore menacé par les chrétiens, cet amour, même un peu exagéré, et cette nostalgie, encore qu'un

peu maladive, ne sont que trop compréhensibles. D'autres qu'Ibn al-Abbār, avant lui et après lui, en Espagne et hors d'Espagne, en vers et en prose, ont développé sans passion politique et sans engagement chiite le même thème [1]. Maqqarī [2] fait une digression d'une soixantaine de pages pour illustrer cet engouement. Nous y trouvons des pièces d'une versification savante sous la plume d'Ibn Faraŷ, d'Ibn al-Ḥāŷŷ, de Kalāʿī et d'Ibn al-Abbār lui-même. Les sujets traités sont simples: description de bibelots et autres effets ayant appartenu au Prophète (ses savates, son manteau ont tant fait couler d'encre) ou bien éloge des principaux membres de la famille, et de quelques compagnons. Tant qu'il s'agit du Prophète vénéré de tout l'Islam, il n'y a absolument rien à redire.

Dés que l'on passe à ses quatre premiers succeseurs et qu'on remarque la place privilégiée accordée à ʿAlī et, de là, à toute la famille de ʿAlī et de Fāṭima, l'on commence à s'étonner. Mais les auteurs essayent — et réussisent en général — d'écarter tout soupçon. Qu'y a-t-il de plus normal, en effet, que de parler des descendants du Prophète, tous hommes pieux et intègres d'ailleurs, et d'escompter, en faisant leur éloge, une récompense de Dieu ou l'intercession de son Apôtre? Cet éloge n'est donc rien d'autre qu'une action de grâce, qu'une pièce qu'on avance pour l'au-delà, et donc dans un but tout ce qu'il y a de plus étranger à la vie terrestre.

Piété, sincérité quant au fond, recherche et travail quant à la forme, voilà les caractéristiques générales de cette littérature et voilà le modeste tribut qu'apportent ces intellectuels pieux à la sainte famille du Prophète. C'est donc là une attitude qui peut être revendiquée par tout musulman pieux: un amour naïf

[1] Beaucoup d'ouvrages en prose ou en vers ont été composés dans ce but, en attendant, pour le XIV ème siècle la naissance des *Mawlidiyyāt*, presque simultanément en Orient (Irbil) et en Occident (Tlemcem). Šūqātī, mort en 466 = 1073, fit un poème en «L» (Brockelmann, *GAL*, *Sup.*, I,2 68) à l'éloge du Prophète. Gāfiqī (ibid., 368-69), mort en 540 = 1146, a traité du même sujet en prose, ainsi qu'Ibn Diḥya de Valence, mort en 633 = 1235 (*ibid.*, I, 311, *Sup.*, 544).

[2] Cf. *Azhār al-riyāḍ*, III, 224.

avec le naïf espoir de s'en servir le jour du Jugement dernier. Aussi notre traité prend-il tant du point de vue du fond que de la forme une tenue neutre et discutable. De nombreuses phrases ne sont, comme nous l'avons dit, que des citations reprenant tous les poncifs et toutes les formules qu'utilisent en pareille occasion d'autres auteurs.

Mais ne serait-il pas possible que nous ayions là une terminologie spécialisée dans la défense des ᶜAlides? Quelque rebâchées que soient ces formules, ne nous rappellent-elles pas toutes les formules que des partis politiques ne cessent de répèter et qui, quoiqu'impersonnelles et parfois agaçantes, donnent à un texte, à un manifeste, sa «couleur» politico-religieuse?

En effet, Ibn al-Abbār adopte souvent des formules que nous trouvons dans les *Hāšimiyyāt* d'al-Kumayt ou chez d'autres poètes ᶜalides, et qui sont autant de mots d'ordre chiites. Notre essai rappelle aussi bien la forme que le fond des premier écrits chiites. D'al-Kumayt [1], par exemple, il reprend la forme alambiquée, bourrée de réminiscences qoraniques et procèdant par touches allusives, pratiquant aussi la *taqiyya*. Ibn al-Abbār lui emprunte également ses principaux arguments juridiques: les Omeyyades sont des usurpateurs; les plus proches parents du Prophète doivent être les premiers à lui succèder. De Diᶜbil, Ibn al-Abbār reprend sa manière de se lamenter sur le sort des ᶜAlides [2].

D'autre part, le choix même des citations, particulièrement qoraniques et de *ḥadīṯs*, qui sont toutes — encore qu'elles soient apparemment neutres — favorables à ᶜAlī et à son imamat, ce choix même est un engagement [3]. Citer un proverbe ou une

1 Cf. *Enc. Islam*, II, 1181, et Aḥmad Amīn, *op. cit.*, III, 304 sq.

2 Cf. *Enc. Islam*, I, 994, et Aḥmad Amīn, *op. cit.*, III, 311 sq.

3 Cf. *Qur.*, XI, 73: «Que la Miséricorde de Dieu et ses Bénedictions vous soient accordées, ô gens de cette Maison»; *Qur.*, VI. 124: «Dieu sait mieux que quiconque à qui confier une mission»; et les *ḥadīṯs*: «Al-Ḥasan et al-Ḥusayn sont les deux Seigneurs de la Jeunesse au Paradis»: [Ibn al-Abbār ne mentionne évidemment pas la variante suivante: «Abū Bakr et ᶜUmar sont les deux seigneurs des hommes (mûrs) au Paradis», Tirmiḏī, *Manāqib*, 30; Ibn Māǧah, *Muqaddima*, 11, Ibn Ḥanbal I, 80; III, 61, 64, 80, 82]; «Tu occupes par rapport à moi la même place qu'avait Aaron aux côtés de Moïse» (Buǧārī, II, 60); «Commence par

parole célèbre à un moment donné remplace évidemment le meilleur des commentaires et équivaut bel et bien à une prise de position. Sans compter qu'il est, comme nous l'avions dit, beaucoup moins compromettant et beaucoup plus persuasif d'utiliser dans une démonstration tendancieuse des arguments admis de tout le monde. Il existe, d'ailleurs, une tradition orientale qui place la sagesse dans l'allusion et la citation, et érige le double sens (exotérique et ésotérique) en principe d'initiation [1].

Nous connaisons d'ailleurs les méthodes des missionnaires chiites et de tous les propagandistes de tous les temps. Il s'agit, pour eux, de ne jamais brusquer la recrue éventuelle, d'amener le novice — en partant de faits indiscutables et généralement vérifiés — à réfléchir dans un sens déterminé d'avance par le choix même de ces faits.

Ibn al-Abbār, qui a l'air de parler au nom de tous les musulmans pouvant avoir, sinon quelque amour, du moins quelque reconnaissance pour le Prophète, ne cese de répèter: «Je ne dis là que ce que tout le monde sait». Justement, c'est là le meilleur moyen de persuader le lecteur, de l'emmener à tirer lui-même les conclusions auxquelles on veut qu'il aboutisse, à prendre la position qu'on veut lui faire prendre, sans que pour cela on puisse soi-même être, ni aux yeux du novice ni surtout aux yeux du pouvoir central, accusé de provocation ou de prosélytisme.

Nous savons que dès le premier siècle de l'hégire (VII[e] siècle), poètes, pamphlétaires et propagandistes ont adopté l'attitude de *taqiyya* qui les empêchait souvent d'exprimer nettement leurs opinions.

ceux dont tu as la charge» (Bujārī, *Zakat*, 18, *Nafaqāt*, 2, et Tirmiḏī, 28, *Zuhd* 32); «Mon fils que voici est un seigneur...» (il s'agit d'al Ḥasan: cf. Bujārī, *Ṣulḥ*, 9, *Fitan*, 20, *Manāqib*, 25; Abū Dāwūd, *Sunna*, 16, *Mahdī*, 8; Tirmiḏī, *Manāqib*, 30, et Nasa'ī, *Ŷumu'a*, 27).

[1] Cette tradition a été illustrée par toute la littérature chiite (cf. les œuvres de B. Lewis et d'Ivanow) et par plusieurs écrivains arabes. Nous citerons particulièrement Ibn al-Muqaffa', dont la mort brutale ainsi que les origines persanes donnent à son *Kalila wa-Dimna* l'aspect d'une œuvre politique d'importance, dirigée contre al-Manṣūr et préconisant une espèce de monarchie constitutionnelle basée sur la Raison et l'Amour.

Comment Ibn al-Abbār nous présente-t-il, d'ailleurs, la famille du Prophète? Ce sont tous des êtres exceptionnels, pieux, droits, doués des qualités les plus honorables. En face de qui nous les montre-t-il? En face des Omeyyades qui, à quelque exception près [1], n'ont été que des loups voraces, sans foi ni loi, et qui, pour arriver à leurs fins et aidés par leur pouvoir temporel, se sont jetés sur les biens de ce monde, n'ont rien épargné et n'ont respecté personne, pas même les descendants du Prophète [2].

Quoi qu'il en soit, ce conflit entre ᶜAlides et Omeyyades est regrettable pour l'unité de l'Islam. De là à dire qu'il est la cause première de la perte des Musulmans, de la décadence des Arabes, il n'y a qu'un pas, et Ibn al-Abbār n'eut pas de mal à le franchir. Ce conflit est, pour lui, le début de la catastrophe. Tout est permis, dès lors que l'on s'est permis de tuer le petit-fils du Prophète, d'avilir et de persécuter sa famille. Aussi y a-t-il dans les développements qui vont dans ce sens un pessimisme patent, un fatalisme admettant l'existence d'un mauvais sort qui a pesé sur la famille du Prophète. Mais bientôt l'auteur se ressaisit. On dirait qu'il se sent, autant que n'importe quel Musulman, responsable de tous les crimes perpétrés contre les ᶜAlides [3].

Ibn al-Abbār (ainsi que plusieurs andalous et magrébins) donnent parfois l'impression d'être coupables, parce qu'ils n'ont absolument rien fait pour empêcher ou pour venger cette persécution. C'est pour cela qu'ils ont été nombreux à élever les descendants du Prophète au rang de Martyrs de l'Islam, d'écrire des poèmes et des traités à leur éloge dans un but pieux et, d'autre part, à avoir de temps à autre quelques accents de ré-

[1] Ibn al-Abbār a beaucoup de sympathie pour ᶜUmar ibn ᶜAbd al-ᶜAzīz.

[2] Cf. la première citation en arabe tirée du traité (p. [13]). Cf. aussi l'histoire de la tête d'al-Ḥusayn apud Van Berchem, *Festchrift Sachaugewid.*, Berlin 1915, pp. 298-310.

[3] Ibn al-Abbār dit notamment: «Afin que je puisse jouir, dans la Vie Eternelle, du bonheur d'approcher des justes; afin que je n'aie pas à me repentir, le jour où la question sera posée, ni de mes paroles, ni de mes silences...»

volte et de désir de vengeance [1], vengeance qu'ils réservent généralement et par décence pour l'au-delà, mais qu'ils ne refuseraient nullement si elle se présentait ici-même. Dans certains passages, Ibn al-Abbār ne parvient même pas à cacher son incomensurable plaisir à raconter certains succès ᶜalides ou certaines vengeances accomplies déjà en ce monde [2].

Mais ces accents de révolte ne sont pas nombreux. Pour des gens pieux et irréprochables comme les descendants du Prophète, pour des êtres qui ont choisi le martyre, seul l'au-delà compte [3]. «Chacun est en ce monde afin de s'acquitter de la tâche qui lui est due», dit Ibn al-Abbār, ou plutôt cite-t-il selon son infaillible et admirable méthode. Les Omeyyades sont ici-bas pour semer le scandale et ne recherchent que leur intérêt bassement personnel. Les ᶜAlides sont là pour adorer leur Créateur et répandre la concorde parmi les musulmans. Ceux-là marchent dans les ténèbres (pareils aux impies dont parle le Qur'ān), et ceux-ci avancent dans la Clarté du Jour.

En parlant ainsi des Omeyyades, Ibn al-Abbār les a presque excommuniés. Quant aux ᶜAlides, ce sont des martyrs qu'un jour il faudra venger.

En bref, ce traité qui, malgrè son titre, ne parle pas uniquement d'al-Ḥusayn, mais un peu de tous les membres de sa famille (ascendants et descendants), procède d'une double attitude possible. Ibn al-Abbār considère les membres de la famille du Prophète comme des saints, et souhaite, en faisant leur éloge, de s'approcher de Dieu, Juge à la fois implacable et bienveillant. C'est une attitude de *tabarruk* et de *taqarrub*. Ibn al-

[1] Citons notamment: «Quelle est donc l'excuse des Omeyyades au sujet du massacre et de l'extermination des ᶜAlides?»... «Le sang pur n'est jamais versé inutilement. Il n'est jamais oublié.»

[2] Ibn al-Abbār éprouve un inmense plaisir à raconter la mort d'Ibn Ziyād (cf. Masᶜūdī, *op. cit.*, V, 223; Ṭabarī, *op. cit.*, IV, 548-55), survenue six ans selon le premier, sept ans selon le second, après la mort d'al-Ḥusayn, en ce même jour de *ᶜāšūrā'*, à al-Jazar près de Mossoul (cf. également *Enc. Isl.*, III, 746, et IV, 1037).

[3] Ibn al-Abbār cite le *Qur.* pour étayer sa thèse: «En vérité, Dieu tient à éloigner de vous, ô gens de cette maison, toute abomination et à vous purifier complètement» (XXXIII, 33).

Abbār peut aussi considèrer ces martyrs comme des victimes de l'injustice et, par consèquent, il doit avertir l'opinion publique, alerter l'Islam, dévoiler toutes les horreurs des Omeyyades et inviter les musulmans à faire tout leur possible pour que pareilles sauvageries n'arrivent plus. C'est une attitude de militant convaincu.

Son hostilité déclarée aux deux premiers califes qui montrèrent selon lui plus d'empressement à prendre le pouvoir que naguère à embrasser l'islamisme [1], ses attaques continues contre les Omeyyades, usurpateurs, criminels et hommes indignes [2], le long pannégyrique qu'il fait de Jadîya, belle-mère de ᶜAlī, comparé à son silence sur les autres épouses du Prophète [3], son pessimisme diffus, interrompu de-ci de-là par son espoir de voir arriver un jour l'*imām* caché qui fera régner la justice et l'ordre, sa joie débordante à relater les succès ᶜalides depuis la vengeance d'al-Ḥusayn [4] jusqu'au règne fāṭimide en Afrique du Nord et la fondation de Mahdiyya, symbole de la puissance ᶜalide sur terre [5], son autre ouvrage ᶜalide *Maᶜdan al-luŷayn* auquel il fait lui-même allusion [6], et qui est d'une part fort bien apprécié par Gubrīnī [7] et d'autre part cité par Maqqarī [8], le jugement de celui-ci sur Ibn al-Abbār en général et sur ses tendances chiites en particulier [9], sa mort enfin, mort aussi brutale et aussi énigmatique (malgrè le chef d'accusation apparent) que celle d'un Ibn al-Muqaffaᶜ par exemple [10], tout ceci nous

1 Cf. section 12.

2 Passim et surtout sections 2, 16-17, 28-33.

3 Cf. sections 5-10.

4 Cf. section 27.

5 Id. 30.

6 *Takmila*, éd. Codera, I, 343.

7 *Op. cit.*, p. 183.

8 *Analectes*, éd. Dozy, II, 651.

9 «C'est un livre – dit Maqqarī à propos des *Durar al-simṭ* — parfait dans son genre. Je ne cite pourtant que ce passage, car il se dégage de la suite du traité une vague odeur de chiisme. Que Dieu par Sa grâce et Sa générosité accorde Son pardon à l'auteur.» *Analectes*, II, 796.

10 Cf. notamment D. Sourdel, *La biographie d'Ibn al-Muqaffaᶜ d'après les sources anciennes*, in *Arabica*, sept. 1954.

amène à croire que la tièdeur et la banalité de certains passages d'Ibn al-Abbār ne sont dues qu'à la *taqiyya* et que son essai procède plutôt de la deuxième attitude.

Quoi qu'il en soit, les deux attitudes, à des degrès différents, montrent l'engagement de celui qui a choisi de prendre la parole. Ce n'est point une prière secrète et personnelle; c'est un texte appelé à être rendu public et qui, par consèquent, correspond à une prise de position favorable à l'égard des ᶜAlides, hostile à l'égard des Omeyyades.

A. Ghedira.

Lyon.

LINAJES ÁRABES EN AL-ANDALUS

SEGÚN LA «ŶAMHARA» DE IBN ḤAZM

Los historiadores árabes han dedicado mucha atención a las ciencias genealógicas. Con éstas han satisfecho la necesidad de esclarecer la ascendencia de las numerosas tribus que, desde los tiempos más remotos, aparecen establecidas en la Península arábiga.

Para ello, los genealogistas levantaron dos grandes ramas de ascendencia hasta alcanzar al patriarca Sem, el antepasado común: una de ellas se remonta por la línea de ᶜAdnān (descendiente de Ismael hijo de Abraham), y los miembros que la integran reciben, genéricamente, el denominativo de *ᶜadnānīes*, y también, como algunos historiadores los llaman, el de «árabes del norte»; la otra rama asciende por su lado hasta Qaḥṭān (a quien muchos comentaristas identifican con Yoqṭān, hijo de ᶜEber), y sus miembros reciben el nombre de *qaḥṭānīes*, y, comúnmente también, el de *yemeníes*, en razón a haber sido el Yemen la habitación originaria de sus tribus. Por esta última causa se les llama también «árabes del sur», aunque en las épocas históricas aparecen muchos de ellos nomadeando y aun afincados en el centro y en el norte de Arabia.

Probablemente, en opinión de autorizados investigadores, el establecimiento o invención de esas dos líneas separadas de ascendencia, responde a la feroz hostilidad que se manifestaron mutuamente los miembros de una y otra, y que los mantuvo en pugna siempre, desde los más oscuros tiempos anteislámicos.

Dentro de la organización tribual, peculiar de estas razas, la agrupación de mayor alcance estaba constituída por la *qabīla*, voz que responde al concepto de *tribu* en su significación más amplia; esta *qabīla*, a través de las generaciones, podía dividirse en fracciones, las cuales, a su vez, tornaban a dividirse en subfracciones, y así sucesivamente, constituyendo agrupaciones de límites cada vez más estrechos que, en orden de mayor a menor, después de la *qabīla*, eran: la *ʿamāra*, el *baṭn*, el *fajḏ*, la *ʿašīra* y la *faṣīla*. Cada una de estas tribus, subtribus, fracciones y subfracciones, tomaba el nombre de su fundador que solía ser siempre un personaje célebre por su valor o cualquier otra circunstancia, aunque también las hubo que recibieron su nombre de algunas mujeres que se hicieron notar por su acusada personalidad. Y todos estos epónimos, engarzados en las líneas de generación, vienen a constituir aquellas dos grandes ramas de linajes que, debidamente comentadas con prolijas noticias legendarias o históricas, nos suministran los libros de *ansāb* o *genealogías*, compuestos por los escritores árabes.

Una de las obras mejor logradas y de mayor resonancia en este género, fué el *Kitāb al-ansāb* de Hišām b. al-Kalbī (m. 819) [1]. Aprovechando los materiales allegados por su padre Muḥammad, este historiador consiguió un libro completísimo que vino a constituir después una valiosa fuente donde acudieron a informarse la mayor parte de los genealogistas generales del mundo musulmán.

En al-Andalus, esta disciplina fué cultivada por algunos eruditos desde muy temprano. Entre los más antiguos, anteriores a Ibn Ḥazm de Córdoba, cítanse los dos siguientes, que son, por lo demás, bien conocidos:

ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb (m. 853), el historiador más antiguo de la España musulmana, que fué autor de una *Genealogía e historia de los Quraišies*, en 15 partes o tomos, y de otra obra sobre *Genealogías, leyes y estudios de los árabes*, en 25 partes [2].

Qāsim b. Aṣbag, de Baena (m. 951), ilustre maestro en

1 Cf. Brockelmann, *Supplementband*, I, p. 211.

2 Ponš, *Ensayo*, nº 1.

Córdoba, que compuso un *Kitāb al-ansāb*, del cual dice alguno de sus biógrafos que era un libro «hermoso, completo y sucinto» [1].

Por otra parte, el conocimiento de las genealogías de los árabes debió ser considerado, sin duda, como indispensable para la formación de los hombres de letras andaluces, por cuanto Ibn ᶜAbd Rabbihi (m. 940), en su *ᶜIqd al-farīd*, consagró un capítulo entero a la materia, al que tituló *Kitāb al-yatīma fī nasab wa-faḍā'il al-ᶜarab (Libro de la perla única, que trata de la genealogía y de las virtudes de los árabes)* [2].

Todas estas obras versaban sobre la genealogía general de los árabes, tanto de los anteislámicos como de los vástagos más destacados que vieron la luz después del Islam en las comarcas de Oriente. Para componerlas, los españoles tuvieron que acudir forzosamente a las fuentes orientales que ofrecían ya el trabajo hecho. Esto podemos comprobarlo en la única de las obras antes citadas que ha llegado hasta nosotros, es decir, en el *ᶜIqd al-farīd*, donde vemos cómo Ibn ᶜAbd Rabbihi va copiando los relatos de Ibn al-Kalbī, de Abū ᶜUbayda, etc.

Pero aún quedaba un vacío que no podían llenar los escritores de Oriente. Los descendientes de los árabes que se asentaron en España conservaron y ostentaron con orgullo siempre — hasta los últimos tiempos del reino de Granada — sus apellidos patronímicos, su *nisba*, que revelaba su filiación tribual. En el campo de la genealogía, los historiadores andaluces tenían, pues, que recoger y coordinar los linajes de los herederos de aquellos primitivos «inmigrados» árabes para ligarlos con sus nobles antepasados, sobre todo con los que más habían sonado en los fastos antiguos de la Península arábiga.

Esta labor comenzó a llevarse a cabo en al-Andalus también bastante pronto. Antes de Ibn Ḥazm se compusieron por lo menos dos libros: uno de Aḥmad al-Rāzī (m. d. de 936) titulado *Kitāb fī ansāb mašāhīr ahl al-Andalus (Libro sobre las genealogías de los más ilustres hombres de al-Andalus)*, y otro

1 Pons, *Ensayo*, nº 19.

2 Ibn ᶜAbd Rabbihi, *al-ᶜIqd al-farīd*, ed. Būlāq (1876), II, pp. 44 ss.

anónimo, titulado *Kitāb al-ṭawāliᶜ (Libro de los astros que surgen)*, también sobre las genealogías de los andaluces. Del libro de al-Rāzī, dice el propio Ibn Ḥazm en su *Risāla Apologética:* «es una de las mejores y más extensas obras que existen sobre genealogías» [1].

Con todos estos antecedentes, para él bien conocidos, el gran Ibn Ḥazm de Córdoba compuso su *Ŷamharat ansāb al-ᶜarab*. Es ésta una obra de genealogía general en la que su ilustre autor establece por extenso y con toda precisión y rigor, las cadenas de generaciones que se fueron sucediendo en el seno de cada una de las tribus que poblaron Arabia, facilitando al mismo tiempo datos copiosos sobre los hechos y las personalidades que con mayor vigor sobresalieron tanto en los bárbaros episodios de los «Días de los árabes», como en los tiempos heroicos en que el Islam naciente pugnaba por consolidarse. Y aun sin detenerse aquí, sigue Ibn Ḥazm hablando de épocas posteriores al Islam, de los descendientes de ᶜAlī, de los Omeyas, de los ᶜAbbāsíes. Añádase a esto los cuadros genealógicos que traza — en menor escala, claro está — referentes a algunos otros pueblos no árabes, y se tendrá una idea general de lo que significa la obra del laborioso escritor cordobés.

Pero dentro de ella, y penetrando en más particularizados pormenores, lo que mayor importancia tiene para nosotros son las numerosas alusiones a al-Andalus, a sus gentes y geografía, que el autor trae. Así, al hablar de los descendientes de ᶜAlī, enumera los más notables de ellos que pasaron a nuestra Península o alcanzaron señorío en ella; al tratar de los ᶜAbbāsíes, puntualiza los individuos de este linaje — escasísimos — que se llegaron hasta al-Andalus; en el turno de los Omeyas, menciona íntegramente a todos los miembros de esta familia que vieron la luz en España hasta la caída de la dinastía, sin olvidar a los principales de sus parientes que aquí se acogieron tras la terrible persecución de los ᶜAbbāsíes en Oriente; cuando pasa re-

[1] Ambas obras vienen citadas por Ibn Ḥazm. Cf. Pellat, *Ibn Ḥazm bibliographe et apologiste de l'Espagne musulmane*, apud AL-ANDALUS, XIX (1954), página 86.

vista a cada una de las tribus árabes, casi nunca deja de informarnos sobre los principales núcleos de población o asentamientos que cada una de ellas tuvo en España, destacando los personajes que más se distinguieron en las armas, las ciencias y las letras, o suministrándonos a veces datos completos sobre linajes enteros de ciertas familias poderosas, tales como la de Almanzor, la de los Banū Ḥaŷŷāŷ y Banū Jaldūn de Sevilla, y la de los Tuŷībīes de Zaragoza.

No para aquí el interés que esta obra tiene para la historia de la Península Ibérica, porque, además, lleva como remate una serie de apéndices en los que se nos brindan los cuadros genealógicos de otros pueblos, tales como los beréberes, cuyas tribus se enumeran precisando sus afincamientos en las tierras de España. Y saca a relucir, por fin, algunas familias notables de origen español, como la aragonesa de los Banū Qasī, proporcionándonos con ellas datos inestimables que han venido a dar alguna luz a oscuros problemas de la historia nacional [1].

El prof. Lévi-Provençal, infatigable investigador de la historia y la cultura hispanomusulmana, publicó el texto árabe de la *Ŷamhara* [2]. Al frente de su edición, sañala la capital importancia de las indicaciones precisas que se nos dan sobre los asentamientos de las tribus árabes representadas en la Península Ibérica, que «esclarecen, a pesar de su brevedad, muchos problemas planteados por los cronistas o los geógrafos sobre el repartimiento en al-Andalus de la minoría étnica que reivindicaba una pura ascendencia árabe, en los primeros siglos de la conquista». Efectivamente, el conocimiento exacto de la situación de estas minorías étnicas, contribuirá, sin duda, a explicar algunas reacciones poco claras de aquellos oscuros tiempos, muchas fricciones, marchas y contramarchas acarreadas por la amistad o enemistad que determinaba la filiación tribual de los habitantes de cada región.

[1] Vid., por ejemplo, Pérez de Urbel, *Lo viejo y lo nuevo sobre el origen del Reino de Pamplona*, en AL-ANDALUS, XIX (1954), pp. 1 ss.

[2] Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Ŷamharat ansāb al-ʿarab*, édition critique, par E. Lévi-Provençal, Le Caire, éd. Dār al-maʿārif, 1948.

También en el campo lingüístico podrá sacarse provecho de los informes facilitados por la *Ŷamhara*. Hasta ahora, el lenguaje árabe hispánico es poco y mal conocido, a causa de los escasos materiales que poseemos para su estudio. Es necesario poner a contribución todas las piezas, por mínimas que sean, que nos ayuden a comprenderlo. Teniendo en cuenta que las hablas de las tribus del desierto arábigo se diferenciaban entre sí con modalidades dialectales propias, cabe preguntar si los hombres que en un principio invadieron España, y los que entraron después en una segunda oleada integrando las fuerzas divisionarias de Balŷ, no traerían consigo sus modos peculiares de hablar, los acentos y articulaciones características de la tribu a que cada uno pertenecía. Y si las trajeron, cuando ya después quedaron repartidos en núcleos más o menos numerosos por todo la geografía de España, ¿no influirían, cada uno en su comarca, en la evolución de los dialectos que, sin duda alguna, existieron en el árabe andaluz?

En muchos arabismos y topónimos conservados hasta hoy, se reflejan diferencias de articulación para una misma consonante árabe; otras veces, una voz toponímica, empleada en varias regiones de España, ha llegado a nosotros con vocalización distinta en cada una de ellas. Sospechamos que estos y otros muchos problemas quedarían explicados si supiéramos con certeza qué tribu árabe se había afincado en cada uno de esos lugares, y de rechazo nos vendrían a revelar los fenómenos fonéticos que caracterizaron a los dialectos en ellos hablados.

Como se ve, pues, los informes de la *Ŷamhara* son, a todos los respectos, de un interés patente. Por ello, hemos extraído del cuerpo de la obra todos los pasajes que contienen alusiones a al-Andalus, pasajes que, traducidos al español, ofrecemos al lector en las páginas siguientes. A fin de que este modesto trabajo conserve cierta unidad, nos hemos ceñido a trasladar exclusivamente los datos referentes a las tribus árabes, dejando por ahora los relativos a los berberiscos y a los Banū Qasī.

Hemos procurado recoger noticias de otras fuentes, para añadirlas a las que nos suministra Ibn Ḥazm, y a tal fin se han

consultado las más antiguas crónicas arábigo-hispanas y obras históricas de variada índole. En realidad, de estas lecturas sólo escasos informes hemos podido obtener. Únicamente Maqqarī, en su *Nafḥ al-ṭīb*, dedica un pasaje relativamente largo [1] a la situación de las tribus árabes en España, que hemos aprovechado en su integridad. La fuente principal de que se valió Maqqarī para la redacción de esta parte de su obra, fué la *Farḥat* (o *Furŷat*) *al-anfus*, libro compuesto por Ibn Gālib [2] a quien aquél cita continuamente.

En nuestra traducción ofrecemos los fragmentos en el mismo orden en que fueron redactados por Ibn Ḥazm. Vienen primero las tribus *ᶜadnānīes* y después las *qaḥṭānīes*. Al frente de cada uno de estos dos grandes grupos, damos un cuadro general genealógico, donde las tribus que tuvieron representantes en España vienen señaladas con un número de orden que coincide con el de los epígrafes de nuestra redacción castellana.

Para ésta, hemos utilizado y seguido el texto árabe publicado por Lévi-Provençal, y la paginación que consignamos en los pasajes traducidos se refieren, naturalmente, a esta edición. Del artículo publicado por el Dr. Otto Spies, *Indische Handschriften von Ibn Ḥazms Ǧamharat Ansāb al-ᶜArab* [3], hemos aprovechado dos adiciones interesantes referentes a las tribus de ᶜAbs y Ḏubyān. En cambio no hemos podido ver la comunicación titulada *Comparation de l'édition de Lévi-Provençal de la «Ŷamhara» d'Ibn Ḥazm avec le ms. d'Istanbul*, leída por M. Halil Yinanç ante el XXII Congreso Internacional de Orientalistas.

[1] En *Analectes*, ocupa las pp. 184-190 del tomo I.

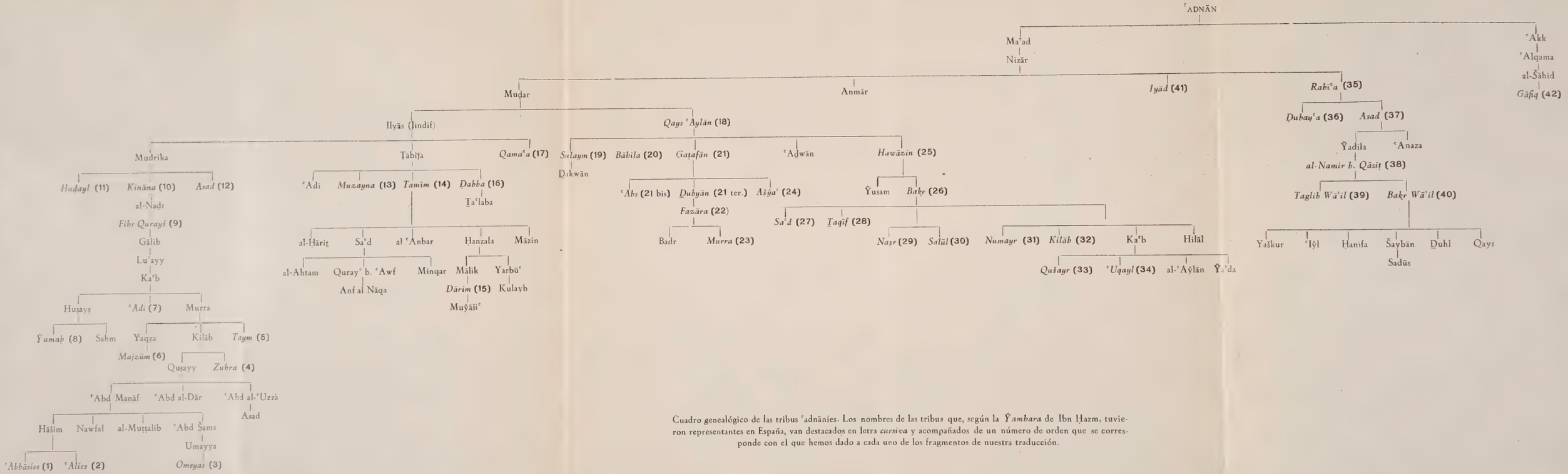
[2] No se sabe ciertamente quién fué este Ibn Gālib. Pons Boigues se inclina a identificarlo con Tammām b. Gālib (cf. *Ensayo*, nº 98). De su obra *Farḥat al-anfus* sólo se conocían algunos extractos que aprovechó Maqqarī en *Nafḥ al-ṭīb*, e Ibn Saᶜīd al-Magribī en el *Mugrib*. Modernamente, el Dr. Luṭfī ᶜAbd al-Badīᶜ ha encontrado un fragmento de esta obra, que contiene una descripción geográfica de las ciudades de al-Andalus, y que ha publicado en *Revue de l'Institut des Manuscrits arabes (Maŷallat Maᶜhad al-maṭūṭāt al-ᶜarabiyya)*, Le Caire, novembre 1955, vol. I, fasc. 2, pp. 272 y ss. Según el Dr. ᶜAbd al-Badīᶜ, el verdadero autor es Muḥammad b. Ayyūb b. Gālib al-Garnāṭī al-Andalusī.

[3] En *Documenta Islamica Inedita*, Berlín, Akademie Verlag, 1952, páginas 99-106.

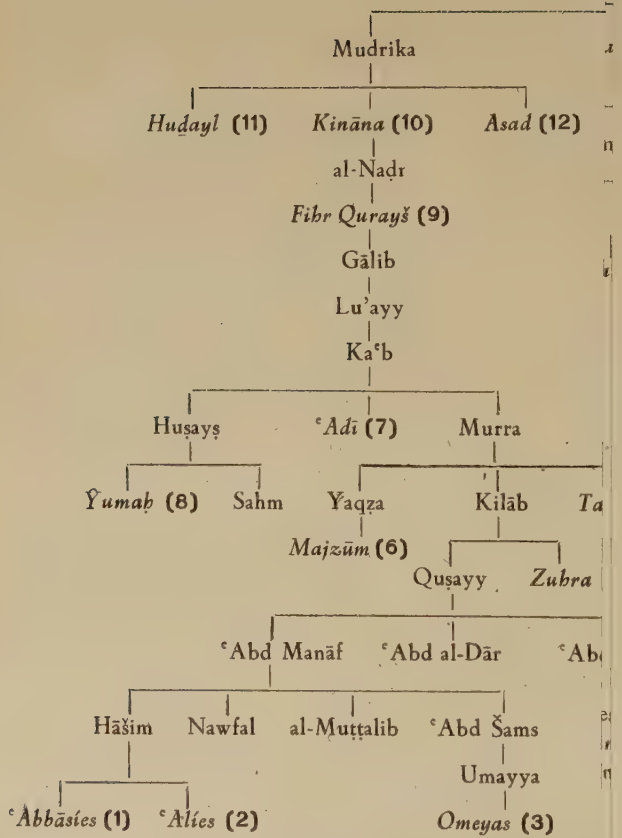
Daremos dentro de cada linaje, en primer lugar, el texto traducido de la *Ŷamhara;* luego, y en tipo de letra más pequeño, los datos que proporciona Maqqarī; y por último, también en letra pequeña, las noticias que hayamos podido extraer de otras fuentes.

Por lo que se refiere a los personajes citados en la enmarañada selva de nombres que presenta nuestro texto, hemos de convenir en que es sumamente difícil o imposible identificarlos todos. Muchos de ellos, sobre todo los que se destacaron en el ejercicio de la política, las armas o las letras, y los miembros pertenecientes a las familias reinantes, podrán encontrarse fácilmente en los índices de la *Historia de la España Musulmana* de Lévi-Provençal [1]. De los demás, menos conocidos, hemos identificado todos los que nos ha sido posible. Sin embargo, algunos quedan todavía en la sombra.

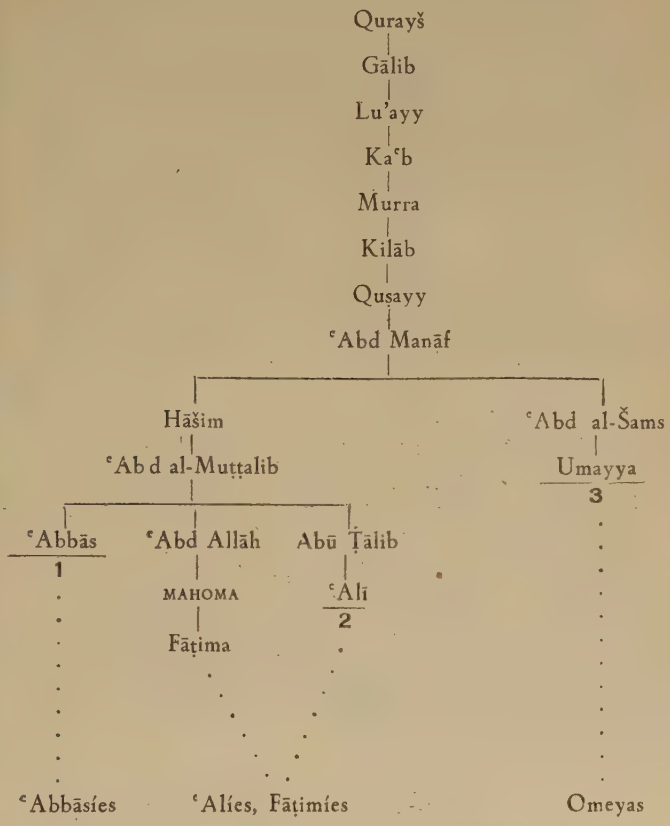
[1] E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne Musulmane*, Paris-Leiden, 1950. Traducida al español por E. García Gómez en el tomo IV de la *Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal, Espasa-Calpe, Madrid, 1950.



Cuadro genealógico de las tribus ʿadnāníes. Los nombres de las tribus que, según la *Ŷambara* de Ibn Ḥazm, tuvieron representantes en España, van destacados en letra *cursiva* y acompañados de un número de orden que se corresponde con el que hemos dado a cada uno de los fragmentos de nuestra traducción.


Mudrika
Huḏayl (11)
Kināna (10)
Asad (12)
al-Naḍr
Fihr Qurayš (9)
Gālib
Lu'ayy
Ka'b
Huṣayṣ
'Aḍī (7)
Murra
Ŷumaḥ (8)
Sahm
Yaqẓa
Kilāb
Ta
Majzūm (6)
Quṣayy
Zuhra
'Abd Manāf
'Abd al-Dār
'Ab
Hāšim
Nawfal
al-Muṭṭalib
'Abd Šams
Umayya
'Abbāsíes (1)
'Alíes (2)
Omeyas (3)

CUADRO GENEALÓGICO DE LOS ʿABBĀSÍES, ʿALÍES Y OMEYAS



ᶜADNĀNÍES

1. — *ᶜAbbāsíes.*

[P. 23]. ᶜAbd al-Wahhāb, hijo del [califa] Muḥammad al-Muhtadà [1], habitó en Ifriqiya donde se casó con una sobrina carnal de Ibrāhīm b. al-Aglab [2]. Su propio tío, el emir Ibrāhīm b. Aḥmad se la dió en matrimonio, y con ella tuvo los siguientes hijos: Muḥammad; al-Ḥusayn; Hibat Allāh Abū-l-Faḍl; ᶜAbd al-Karīm; y otros nueve hijos y seis hijas más. [El primero de ellos], Muḥammad, Abū Isḥāq, b. ᶜAbd al-Wahhāb b. al-Muhtadà, vino a al-Andalus, y el califa al-Nāṣir le agasajó y le señaló estipendios, hasta que murió en 333 = 944.

[P. 29]. ᶜAlī b. Muḥammad al-Qurašī, al-ᶜAbbāsī, fué huésped de al-Ḥakam y de los reyes Omeyas en al-Andalus, y entre ellos alcanzó alto rango.

2. — *Descendientes de ᶜAlī.*

[P. 38]. Decía al-Yamānī, el que se sublevó en Mérida, y que fué muerto el día de *al-Birka*, en al-Zahrā', en el mes de ḏū-l-ḥiŷŷa del año 343 = 954, que él se llamaba ᶜAbd Allāh b. Aḥmad al-Nāṣir [3] y que era hermano de Ŷaᶜfar al-Rašīd y de al-Qāsim al-Mujtār, pero que la madre de estos dos últimos era ᶜalawiyya, de la rama de los Banū Ŷaᶜfar b. al-Ḥasan b. al-Ḥasan, mientras que la suya [es decir, la madre de este al-Yamānī] era una *umm walad*.

[P. 42]. Hijo de Sulaymān b. ᶜAbd Allāh b. al-Ḥasan b. al-Ḥasan b. ᶜAlī b. Abī Ṭālib, fué Muḥammad, el que se sublevó en el Magrib... Descendiente de éste fué Abū-l-ᶜAyš [4]

1 Muḥammad al-Muhtadà fué califa en Bagdad el año 869.

2 Emir de Ifrīqiya muerto en 875.

3 Aḥmad al-Nāṣir (muerto a comienzos del siglo X de J. C.), fué hijo del imām al-Hādī, fundador del estado zaydī del Yemen. C. *Encycl. de l'Islam*, sub *al-Zaydiya*,

4 Sobre los acontecimientos de que fueron protagonistas estos idrīsíes, y sus

ᶜĪsà b. Idrīs b. Muḥammad b. Sulaymān, señor de Ŷarāwa. Hijo de éste fué al-Ḥasan b. ᶜĪsà, que habitó en Córdoba. [Nieto de éste fué] Idrīs b. Ibrāhīm b. ᶜĪsà b. Muḥammad b. Sulaymān, señor de Ārašqūl (Arshgul), que se inclinó al partido de ᶜAbd al-Raḥmān [III] al-Nāṣir al-Marwānī, señor de al-Andalus, y por causa de esto lo encarceló el šiᶜī. Otros miembros de esta familia fueron: Aḥmad b. ᶜĪsà b. Ibrāhīm b. Muḥammad b. Sulaymān, señor del sūq Ibrāhīm, que mató a su tío carnal ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Muḥammad b. Sulaymān; Abū-l-ᶜĀṣī al-Ḥakam y ᶜAbd al-Raḥmān, hijos ambos de ᶜAlī b. Yaḥyà b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Muḥammad b. Sulaymān, que vivieron en Córdoba y dejaron en ella descendientes, entre los cuales se cuentan: Abū Ŷaᶜfar ᶜAbd Allāh b. al-Ḥasan b. al-Ḥakam citado, joven literato; ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd al-Raḥmān b. ᶜAlī b. Yaḥyà b. Muḥammad citado, que no tuvo descendencia; su tío Ḥamza b. ᶜAlī b. Yaḥyà b. ᶜAlī; y su hermano ᶜAlī b. Yaḥyà citado. Del mismo linaje fueron Ṣāliḥ Abū Kināna, al-Ḥasan, al-Qāsim, Hāšim y Yaᶜqūb, hijos de Yaḥyà b. Muḥammad citado, que entraron todos ellos en al-Andalus. Sulaymān b. Muḥammad, hermano del mencionado Yaḥyà b. Muḥammad, fué también *ra'īs* en aquellas regiones.

[Pp. 43-44]. Descendientes de Idrīs b. ᶜAbd Allāh b. al-Ḥasan b. al-Ḥasan b. ᶜAlī b. Abī Ṭālib, fueron Ŷannūn Aḥmad y Muḥammad, hijos ambos de Abū-l-ᶜAyš ᶜĪsà b. Ŷannūn Aḥmad b. Muḥammad b. al-Qāsim b. Idrīs b. Idrīs b. Idrīs: los dos fueron reyes en el Magrib, pero Aḥmad mató a Muḥammad por su inclinación hacia ᶜAbd al-Raḥmān [III] b. Muḥammad al-Marwānī.

[P. 44]. [Descendiente de ᶜAlī fué también] Ibrāhīm b. al-Qāsim [1] b. Idrīs b. Idrīs, señor de al-Baṣra, con el que ᶜUmar b. Ḥafṣūn mantuvo correspondencia...

relaciones con la política de al-Andalus, vid. Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), pp. 313, ss.

[1] Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p. 238.

[P. 44]. Descendientes de Idrīs b. ᶜAbd Allāh b. al-Ḥasan b. al-Ḥasan b. ᶜAlī b. Abī Ṭālib fueron al Qāsim [1], llamado *al-Maᵓmūn*, y ᶜAlī, llamado *al-Nāṣir*, que se titularon califas en al-Andalus; ambos eran hijos de Ḥammūd b. Maymūn b. Ḥammūd (de nombre Aḥmad) b. ᶜAlī b. ᶜUbayd Allāh b. ᶜUmar b. Idrīs b. Idrīs...

El citado al-Qāsim b. Ḥammūd b. Maymūn tuvo los siguientes hijos: Muḥammad, señor de Algeciras, que se nombró califa; y al-Ḥasan, que se dió al ascetismo, se vistió de lana *(ṣūf)*, e hizo la peregrinación.

[P. 45]. Después del citado Muḥammad b. al-Qāsim, gobernó Algeciras su hijo al-Qāsim b. Muḥammad, que no se tituló califa; salió de esta ciudad el año 446 = 1054, fecha en que se acabó el mando de todos ellos.

Muḥammad b. al-Qāsim b. Ḥammūd tuvo los siguientes hijos: Yaḥyà el Sordo *(al-Aṣamm)*, que fué el mayor; al-Qāsim, que gobernó después de su padre y fué hombre continente que no se acercó a las mujeres; Ibrāhīm, Aḥmad, Ŷaᶜfar y al-Ḥusayn.

Hijos del citado asceta al-Ḥasan b. al-Qāsim fueron Hāšim y ᶜUqayl; la madre de estos dos últimos era hija de Abū Qurra b. Dūnās, *raᵓīs* de los Banū Yafran, y la mató su hermano Abū Nūr b. Abī Qurra, porque tuvo sospechas de ella y de su hijo Idrīs b. Abī Nūr; también mató a este hijo suyo.

Hijos de ᶜAlī b. Ḥammūd al-Nāṣir: Yaḥyà *al-Muᶜtalī* e Idrīs *al-Mutaᵓayyad*, que se titularon califas en al-Andalus.

Hijos de Yaḥyà al-Muᶜtalī: Ḥasan, señor de Ceuta, que se tituló también califa, y no tuvo descendencia; e Idrīs, que también se nombró califa y adoptó el *laqab* de *al-Mutaᶜālī*. Este último tuvo un solo hijo que fué el último gobernante de su dinastía, aunque no tomó el título de califa.

Hijos de Idrīs al-Mutaᵓayyad: ᶜAlī, Yaḥyà, Muḥammad y Ḥasan.

ᶜAlī murió en vida de su padre y dejó un hijo llamado

[1] Para todos estos príncipes Ḥammūdíes, puede verse Dozy, *Histoire* (edición Lévi-Provençal), índice.

ᶜAbd Allāh. A Yaḥyà lo mató su tío paterno Ḥasan b. Yaḥyà cuando subió al poder, y dejó un hijo llamado Idrīs que ahora está en Córdoba. Por su parte, Muḥammad se sublevó contra su primo Idrīs b. Yaḥyà; tomó el título de *al-Mahdī* y peleó contra su primo Idrīs: ¡los dos se titulaban califas, y no había entre ambos una distancia mayor de diez parasangas!; al morir dejó dos hijos: ᶜAlī e Idrīs. En cuanto a al-Ḥasan, en principio estuvo prisionero de su primo Idrīs b. Yaḥyà, y después huyó, pero su hermano se lo quitó de delante enviándolo al África; aquí tomó el título de *al-Sāmī*, entre los Gomara, y en seguida se desvaneció su poder y salió para Oriente.

Al final, se acabó el poder de todos ellos, y en el mes de *raŷab* del 448 = 1056, no les quedó ningún mando. Los que sobrevivieron, anduvieron huídos y perseguidos entre la masa del pueblo. Su poderío había comenzado en šawwāl del año 400 = 1009, cuando al-Qāsim b. Ḥammūd tomó el gobierno de Ceuta, y duró hasta la fecha indicada.

3. — *Omeyas.*

[P. 78]. Del califa ᶜUṯmān b. ᶜAffān descienden, en al-Andalus, los Banū ᶜUṯmān b. Marwān b. Abān b. ᶜUṯmān, que son los Banū-l-Šawḥaba [1], gente noble y de alta posición. Este ᶜUṯmān gobernó Šantabariyya, por parte de ᶜAbd al-Raḥmān [I] b. Muᶜāwiya, y allí lo mató Šaqya b. ᶜAbd al-Wāḥid [2].

Al mismo tronco pertenecen: ᶜAbd al-Raḥmān b. Abān b. ᶜUṯmān, hombre virtuoso, y Muḥammad [3] b. ᶜAbd al-Raḥmān b. Yaḥyà b. Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Marwān b. Sulaymān b. ᶜUṯmān (que entró en España) b. Marwān b. Abān b. ᶜUṯmān b. ᶜAffān.

[P. 82]. Hijo de al-ᶜAbbās b. al-Walīd b. ᶜAbd al-Malik b. Marwān, fué Naṣr b. al-ᶜAbbīs, que entró en al-Andalus, y luego se volvió [a Oriente]...

1 O Banū Šaqq Ḥabba. Cf. Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 1733.
2 Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), pp. 74, 75.
3 Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 1733.

Descendientes de ʿUmar b. al-Walīd b. ʿAbd al-Malik b. Marwān, fueron: Ḥafṣ b. ʿUmar, del que tomaron nombre los Ḥafsíes en al-Andalus; y ʿUmar b. al-Aṣʿad b. al-Walīd b. ʿAbd al-Malik b. Marwān, que dejó linaje en la comarca de Lanŷaš de Rayyo, y en Córdoba: de él venía Ḥabīb [1] b. ʿAbd al-Malik b. ʿUmar b. al-Walīd, antepasado de los Ḥabībíes de Córdoba y Rayyo, que son numerosos. Este Ḥabīb tuvo los siguientes hijos: Sulaymān al-Mubārak, ʿUmar, Abān, al-Jiyār y al-Walīd.

Fueron miembros también de esta rama: el qāḍī de Córdoba Ibrāhīm [2] b. al-ʿAbbās b. ʿĪsà b. ʿUmar b. al-Walīd b. ʿAbd al-Malik; Aḥmad [3] b. ʿAbd al-Malik b. Muḥammad b. al-Mubārak b. Ḥabīb b. ʿAbd al-Malik b. ʿUmar b. al-Walīd b. ʿAbd al-Malik b. Marwān, tradicionista; Muḥammad [4] b. Sulaymān b. Ḥabīb b. ʿAbd al-Malik b. ʿUmar b. al-Walīd b. ʿAbd al-Malik b. Marwān, tradicionista; y el personaje conocido por Daḥḥūn [5], llamado Bišr b. Ḥabīb b. al-Walīd b. Ḥabīb b. ʿAbd al-Malik b. ʿUmar b. al-Walīd b. ʿAbd al-Malik, que era poeta.

[P. 83]. ʿAbd al-Malik [6] b. Muḥammad b. ʿAbd al-Malik b. Muḥammad b. al-Walīd b. Sulaymān b. ʿAbd al-Malik b. ʿAbd al-Wāḥid b. Sulaymān b. ʿAbd al-Malik b. Marwān, tradicionista, entró en al-Andalus.

[P. 84]. Descendientes del [califa] al-Walīd b. Yazīd, fueron los Banū-l-Mugīra de Sevilla, entre ellos, Marwān b. al-

[1] Cf. *Aŷbār Maŷmūʿa*, p. 99; Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), p. 45; Ibn Saʿīd, *Mugrib*, fº 236 *a*; Maqqarī, *Analectes*, II, p. 38.

[2] Cf. Jušanī, *Jueces de Córdoba* (ed. Ribera), índices.

[3] Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīj*, nº 106, le llama Aḥmad b. ʿAbd Allāh al-Ḥabībī. Estudió con Baqī b. Majlad, al-Jušanī e Ibn Waḍḍāḥ, y se dedicó a las ciencias históricas y al *adab*.

[4] Estudió con Ibn Waḍḍāḥ y otros. Murió en 329 (= 940). Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīj*, nº 1125.

[5] Ibn Saʿīd, *Mugrib*, I, p. 62.

[6] Llamado al-Sulaymānī. Era de Jerusalén y entró en al-Andalus hacia el año 360 (= 970). Al-Ḥakam II le otorgó generosos estipendios. Cf. Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīj*, nº 822.

Ḥakam b. al-Ḥakam b. ʿAbd al-Malik b. al-Walīd b. ʿAbd al-Malik b. al-Mu'min b. al-Walīd (el califa) b. Yazīd: tuvo un hijo llamado Muḥammad, hombre justo y continente, docto en ciencias matemáticas, que fué compañero de Abū Muslim b. Jaldūn.

Del mismo origen venía Aḥmad b. Muḥammad b. al-Mugīra b. ʿAbd Allāh b. al-Mugīra b. al-Mu'min b. al-Walīd (el califa) b. Yazīd. Este al-Mu'min y su hermano al-ʿĀṣī murieron en Ifrīqiya: los mató ʿAbd al-Raḥmān b. Ḥabīb al-Fihrī [1].

[P. 85]. Hijo de Yazīd b. Hišām (el califa) fué ʿUbayd al-Salām [2], al cual mató ʿAbd al-Raḥmān [I] b. Muʿāwiya b. Hišām en al-Andalus.

[P. 85]. Muʿāwiya b. Hišām (el califa) tuvo trece hijos..., uno de los cuales fué *ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya*, «el Inmigrado» en al-Andalus, donde reinó él y sus descendientes. Fué engendrado de una *umm walad*.

Otro hijo fué ʿAbd Allāh b. Muʿāwiya..., cuyos últimos descendientes en al-Andalus fueron: Muḥammad b. Muʿāwiya b. ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya b. ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya b. Isḥāq b. ʿAbd Allāh b. Muʿāwiya al-Qurašī, conocido por Ibn al-Aḥmar [3], *rāwiya* de al-Nasā'ī [4]; y su hijo Muʿāwiya b. Muḥammad, *naqīb* de Qurayš [P. 86] en al-Andalus, que murió sin descendencia.

Otro hijo del mismo fué Abān b. Muʿāwiya..., a cuya madre... mataron los ʿabbāsíes, juntamente con dos niños pequeños que tenía. Un hijo suyo, llamado ʿUbayd Allāh b. Abān, huyó a la tierra de al-Andalus y lo mató su tío ʿAbd al-Raḥmān [I] b. Muʿāwiya: a él se remontaba en su ascendencia el visir conocido por Ibn al-Salīm [5], quien decía llamarse Saʿīd b. al-Mundir b. Muʿāwiya b. Abān b. Yaḥyà b. ʿAbd Allāh b. Abān citado;

1 Cf. *infra*, p, 88.
2 Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p. 75.
3 Hizo largos viajes por Oriente. Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 1287.
4 Célebre recopilador de tradiciones proféticas, muerto en 915.
5 Cf. Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīj*, pp. 69-70.

este al-Mundir tenía dos hijos legítimos, llamados al-Ḥakam y Abān, que no tuvieron sucesión.

En los días del emir ʿAbd Allāh, entró en Córdoba un miembro de esta rama, llamado Yazīd b. Muḥammad b. Sulaymān b. al-Ḥakam b. Abān b. Muʿāwiya b. Hišām, autor de la *Risālat al-bayn*, que gozó de la estima de al-Nāṣir, y murió en Córdoba sin descendencia.

Al-Walīd [otro de los hijos de Muʿāwiya b. Hišām] entró en al-Andalus, y cuando mataron a su hijo al-Mugīra, salió de aquí, desterrado con sus hijos.

Hijos de ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya fueron: Sulaymān —, cuya madre era de la tribu de Lajm, descendiente de Ḥātib b. Abī Baltaʿa —, que fué el mayor, y tenía unos doce años más que Hišām; *Hišām*, que rigió el Estado después de su padre, y observó una conducta excelente, pues asistía a los entierros, visitaba enfermos, redimía cautivos y respetaba el Derecho; al-Mundir; Yaḥyà; Saʿīd al-Jayr; ʿAbd Allāh [1], conocido por *al-Balansī (el Valenciano)*, porque tuvo dominio en Valencia, Tudmīr, Tortosa, Barcelona y Huesca; Kulayb (llamado Maslama), del cual tomaron nombre los «Molinos de Kulayb» [2] *(Arḥà Kulayb)*, cuyos descendientes llegaron a extinguirse: los últimos de ellos fueron Muḥammad b. ʿUbayd Allāh b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd Allāh b. Marwān b. ʿAbd Allāh b. Maslama (o sea Kulayb), el *kātib*, y le heredó por el *quʿdud* Muḥammad b. ʿAbd al-Malik b. ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd al-Malik b. ʿAbd al-Raḥmān b. Saʿīd al-Jayr b. ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya, y otro hombre descendiente de Yaḥyà b. ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya.

De todos estos hijos de Abd al-Raḥmān b. Muʿāwiya, quedan descendientes en nuestro tiempo: los de Saʿīd al-Jayr son numerosos y habitan en Córdoba y Cabra. De los de Yaḥyà b. ʿAbd al-Raḥmān queda un hombre ciego. A la descendencia de al-Mundir b. ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya perteneció el

1 Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), índice.
2 En Córdoba, sobre el Guadalquivir.

personaje conocido por «al-Muḏākara», a quien llamaron así porque era muy apasionado por la Gramática, en la que se le tuvo por *imām,* y gran conocedor de la lengua árabe, y siempre que encontraba a algún amigo le preguntaba: هل لك في مذاكرة باب من العربية؟, por eso le pusieron de apodo «al-Muḏākara» [1], y se llamaba al-Munḏir b. ᶜAbd al-Raḥmān b. Muᶜāwiya b. Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. al-Munḏir b. ᶜAbd al-Raḥmān b. Muᶜāwiya; descendiente suyo fué el poeta «al-Maṣnūᶜ» [2], a quien apellidaron así por su belleza, y se llamaba Muḥammad b. Ibrāhīm b. Muᶜāwiya b. el citado «al-Muḏākara», el cual fué uno de los mayores amigos de Abū ᶜAlī al-Bagdādī [3], y uno de los mejores conocedores de la Lengua: murió la vela del martes, 11 de šawwāl de 373 = 983 (había nacido en 319 = 931): no tuvo más hijos que Aḥmad, que murió sin sucesión. Otro miembro de esta familia fué al-ᶜUŷayl, de nombre ᶜAbd Allāh b. Isḥāq b. ᶜAbd Allāh b. al-Munḏir b. ᶜAbd al-Raḥmān b. Muᶜāwiya, sobrino carnal del abuelo de «al-Muḏākara». A la misma perteneció también Abū Ṣafwān, habitante en Valencia, y sus dos hijos Aḥmad y Muᶜāwiya.

De los descendientes de ᶜAbd Allāh al-Balansī queda un hombre, conocido por Ibn al-Jadīn. De los de Sulaymān no quedan más que Aḥmad e Ibrāhīm, hijos de Muḥammad b. Muᶜāwiya b. Yaḥyà b. Ibrāhīm b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Sulaymān b. ᶜAbd al-Raḥmān b. Muᶜāwiya.

Hijos de Hišām b. ᶜAbd al-Raḥmān b. Mu'āwiya: ᶜAbd al-Malik, que fué el mayor, y a quien su padre persiguió y encarceló: estuvo en prisión unos diez años, y en ella murió durante el reinado de su hermano al-Ḥakam; *al-Ḥakam* que sucedió a su padre, y fué el que acometió a la gente del Arrabal, mató a los alfaquíes y a los hombres mejores y castró a algunos

1 Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* (ed. M. M. Antuña), p. 45.

2 Ibn Ḥayyān, *Muqtabis,* (ed. M. M. Antuña), p. 46.

3 Cf. González Palencia, *Historia de la Literatura arábigo-española* (segunda edición), p. 129.

buenos cordobeses, tales como: a Ṭarafa b. Laqīt b. Manṣūr b. Hilāl b. al-Ḥasan b. al-Azraq al-Murādī — cuyo padre, hermano y primos eran miembros del gobierno, walíes de las Fronteras y hombres distinguidos —, del que tomó nombre el *masŷid* de Ṭarafa, que está dentro de la medina de Córdoba; a Naṣr, del que tomó nombre la *Munyat Naṣr*, y cuyo padre era un cristiano de Carmona que se había hecho musulmán antes del suceso; y a Šurayḥ, del que tomó su nombre el *masŷid* de Šurayḥ, al oeste de Córdoba.

Las gentes desaprobaban la conducta del emir, quien arremetió contra ellos en la jornada famosa del año 202 = 817, arrasando casas y mezquitas. Encargó de aquello a un cristiano llamado Rabīᶜ que ejercía una gran influencia sobre él, pero cuando el poder pasó a su hijo ᶜAbd al-Raḥmān, el nuevo emir mandó crucificar a este Rabīᶜ, y rectificó muchas cosas que había hecho su padre.

Hijos del emir Hišām fueron también: al-Walīd y Muᶜāwiya.

De ᶜAbd al-Malik no queda más descendencia que Aḥmad b. ᶜAbd al-Malik b. Marwān b. Abān b. Abān b. Muḥammad b. Marwān b. ᶜAbd al-Malik citado, que vive entre el pueblo; otro descendiente suyo fué Umayya [1] b. Aḥmad b. Ḥamza b. Ibrāhīm b. Ibrāhīm b. Muḥammad b. el citado ᶜAbd al-Malik, que desempeñó los cargos de la *šurṭa* y fué consejero, muriendo sin sucesión; tuvo un sobrino llamado Aḥmad b. Lu'ayy b. Aḥmad, que marchó con los Banū Qurra, quienes le tomaron como jefe, pero al-Muᶜizz [2] b. Bādīs, señor de Qayrawān, mandó contra él una persona que le envenenó; tenía un hijo en Córdoba que no sé qué hizo.

Al-Walīd dejó numerosos descendientes que tuvieron rango en Qurayš; de ellos fueron Muᶜāwiya y Hišām, hijos de Muḥammad b. el citado al-Walīd, que ejercieron mando y ostentaron alta dignidad entre las gentes: de esta línea venía el personaje conocido por Ibn al-Šabānisiyya [3]. Un hijo de este Hišām go-

[1] Murió en 393 (= 1002). Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 264.

[2] Nació en 398 (= 1007) y murió en 453 (= 1061). Cf. Ibn Jaldūn, *Berbères*, I, 30 ss. y II, 18 ss.

[3] Llamado Muᶜāwiya b. Hišām, autor de una obra histórica que sirvió de

bernó Sidona y otras comarcas para el califa al-Nāṣir. Sus descendientes furon numerosos y de alto rango, el último de los cuales se llamaba al-Walīd b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Muḥammad b. Hišām b. ᶜAbd Allāh b. Hišām b. al-Walīd b. el emir Hišām, que murió sin sucesión.

De esta rama fueron también Muḥamad, ᶜAbd al-Raḥmān, Hišām, ᶜAbd al-Malik — que murieron sin descendencia —, y al-Ḥakam, hijos todos de al-Qāsim b. Muḥammad b. Ismāᶜīl b. Hišām b. al-Lasin al-Dāhiya b. Muḥammad b. Hišām b. al-Walīd b. el emir Hišām al-Riḍà. El mencionado al-Ḥakam tuvo un hijo llamado ᶜAbd al-Malik, cuya esposa fué hija de nuestro amigo Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. ᶜAbd al-Raḥmān b. ᶜUqba — Dios le haya perdonado —. No quedaron, de todos los descendientes de Hišām al-Riḍà, nada más que los que hemos mencionado.

Entre los descendientes de Muᶜāwiya se cuenta Ibn al-Qiṭṭ [1], llamado Aḥmad b. Muᶜāwiya b. Muḥammad (que fué al que apodaron «al-Qiṭṭ») b. Hišām b. Muᶜāwiya b. el emir Hišām, el cual, al frente de las tropas *(ḫušūd)*, marchó contra Zamora, donde cayó muerto.

Los hijos de al-Ḥakam al-Rabaḍī fueron dieciocho varones, de los cuales sólo quedan en nuestro tiempo los descendientes del emir ᶜAbd al-Raḥmān que gobernó tras él, y además los siguientes:

[P. 89] un solo individuo descendiente de Umayya b. al-Ḥakam, llamado ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Muḥammad b. Muḥammad b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. el citado Umayya;

dos hombres descendientes de ᶜAbd al-ᶜAzīz b. al-Ḥakam, que son: ᶜAbd al-ᶜAzīz b. al-Zubayr b. ᶜUmar b. ᶜUmar b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. al-Mundir b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. el citado al-

fuente, entre otros a Ibn Ḥayyān e Ibn al-Abbār. Algunos investigadores modernos ven en su apodo el nombre romance «Sapiencia». Cf. González Palencia, *Historia de la Literatura arábigo-española* (2ª ed.), p. 153.

[1] Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), pp. 242 y 243.

Ḥakam, y un hijo suyo llamado ʿUbayd Allāh, cuya madre era hija de ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd Allāh b. Abān b. ʿAbd al-Raḥmān b. Abān b. el emir ʿAbd Allāh;

ʿAbd al-Raḥmān, Aḥmad y Ḥišām, hijos de Ŷaʿfar b. Ŷaʿfar b. Ŷaʿfar b. Saʿīd al-Ŷayr b. al-Ḥakam, que están en Denia. Esta rama era muy numerosa pero ha ido extinguiéndose. A ella pertenecieron: Sulaymān b. al-ʿAbbās b. el citado Saʿīd, que era hombre ascético, casto, *ṣūfī*, y vivió casi siempre encerrado en su finca de Qarŷāna, de Cabra; y su hermano al-ʿĀṣī b. al-ʿĀṣī, que era poeta, y tuvo un hijo de nombre Sulaymān;

siete hombres descendientes de al-Aṣbag b. al-Ḥakam, entre los cuales se cuentan: el *mutafaqqih* ʿAbd al-Malik b. Aḥmad b. Muḥammad b. ʿAbd al-Malik b. al-Aṣbag b. al-Ḥakam; su hermano Hišām; un sobrino de ambos; el poeta Yaḥyà b. Hišām b. Aḥmad; su hermano Maslama b. Hišām; y otro hermano llamado ʿAbd al-ʿAzīz b. Hišām b. Aḥmad que se destacó en una comarca de los beréberes, aunque luego se oscureció.

[Las familias de] todos estos han desaparecido excepto: ʿAbd al-Muhayman b. el faqīh ʿAbd al-Malik b. Aḥmad, que tiene dos hijos: Muḥammad y ʿAbd al-Malik; un niño pequeño que se llama Yaḥyà b. Maslama b. el citado Hišām; y su abuelo Hišām, vivo hasta ahora, aunque es muy anciano, pues pasa ya de los noventa años.

Más hijos del emir al-Ḥakam: al-Mugīra b. al-Ḥakam, del que tomó nombre la *Munyat al-Mugīra* al este de Córdoba: su padre le nombró heredero después de ʿAbd al-Raḥmān, pero su hermano le destituyó; Yaʿqūb b. al-Ḥakam, que fué poeta, así como sus hermanos Abān y Bišr, y murieron sin sucesión; Hišām b. al-Ḥakam, de quien su padre se enteró que le deseaba la muerte, para ocupar su puesto tras él en el gobierno, ya que era el mayor de sus hijos, y entonces el emir juró que nunca le daría el poder, y le puso por delante a sus otros dos hermanos.

Descendientes de Umayya b. al-Ḥakam fueron: el poeta apellidado Abū ʿAwf, y el visir ʿAbd Allāh [1] b. ʿAbd al-ʿAziz,

[1] Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), p. 111; Ḍabbī, *Bugya*, nº 933;

que padeció bajo Abū ᶜĀmir [Almanzor], y al que apodaban «Petra Sicca» (بطرة شقّة) [p. 90] que significa *Piedra Seca (al-Ḥaŷar al-Yābis):* el poeta se llamaba Aḥmad b. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Umayya b. el emir al-Ḥakam; y el visir, ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Muḥammad b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Umayya b. al-Hakam. Eran primos carnales y no dejaron más herederos que un sólo individuo llamado ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Muḥammad b. Muḥammad b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. el citado Umayya, el cual tenía un hijo llamado Muḥammad. Y nadie más.

ᶜ*Abd al-Raḥmān b. al-Ḥakam* fué hombre de buen natural, apacible e inclinado a la vida muelle. Subió al poder cuando aún vivía su hermano Hišām que era mayor que él. Tuvo cien hijos, cincuenta varones y cincuenta hembras, de todos los cuales, en nuestro tiempo sólo queda la descendencia siguiente:

los descendientes del emir Muḥammad, su sucesor;

un individuo, descendiente de Muṭarrif [1] b. ᶜAbd al-Raḥmān [II] — de quien tomó nombre el *Faḥṣ Muṭarrif*, entre las casas del arrabal oriental de Córdoba, conocido también con el nombre de *Faḥṣ Ibn Basīl* —, que tiene cuatro hijos varones, llamados ᶜAbd Allāh, ᶜAbd al-Raḥmān, Muḥammad, al-Muṭarrif y al-Aṣbag, hijos de Aḥmad b. al-Aṣbag b. Aḥmad b. ᶜAbd Allāh b. al-Muṭarrif;

unos cinco hombres descendientes de al-Mundir [2] b. ᶜAbd al-Raḥmān, de todos los cuales no queda más que un sucesor de ᶜAbd al-Malik b. Saᶜīd b. ᶜAbd al-Malik b. Marwān b. el citado al-Mundir. Estos poseyeron riquezas y alto rango y fueron hombres de letras y virtuosos;

un grupo pequeño de descendientes de Hišam [3] b. ᶜAbd al-

Maqqarī, *Analectes*, II, p. 232; Ibn al-Abbār, *Takmila*, nº 1265; Ibn Saᶜīd, *Mugrib*, I, fº 236 *b*; Ibn ᶜIḏārī, *Bayān* (trad. Fagnan), p. 471; Dozy, *Recherches*, 3ª, I, p. 175 y Apéndice nº X; Pérès, *Poésie*, pp. 402 nota 7, 416, 438, nota 1; Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), índice.

1. Maqqarī, *Analectes*, II, 392; Pérès, *Poésie*, p. 360.
2. Maqqarī, *Analectes*, II, 389 ss.
3. Maqqarī, *Analectes*, II, 392.

Raḥmān, que son: ᶜUbayd Allāh y Aḥmad, hijos de Ziyād b. Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad b. el citado Hišām; el llamado Aḥmad, de esos dos hermanos, tuvo un hijo, de nombre Hišām, y éste a su vez otro hijo, llamado Aḥmad. El resto se extinguió.

Descendiente de al-Mundir b. ᶜAbd al-Raḥmān, antes citado, fué el poeta Abū-l-Ḥakam al-Mundir b. Saᶜīd b. al-Mundir b. Marwān b. al-Mundir b. el emir ᶜAbd al-Raḥmān, que no tuvo sucesión.

El emir *Muḥammad b. ᶜAbd al-Raḥmān* b. al-Ḥakam tuvo treinta y tantos hijos varones, de los cuales no quedan en nuestro tiempo más que estos descendientes:

un niño, descendiente de al-Aṣbag, hijo del emir *al-Mundir b. Muḥammad*, si es que queda, pues creo que esta rama se ha extinguido;

un descendiente de al-Qāsim [1] b. Muḥammad, si es que queda;

cuatro hermanos, que viven entre la masa del pueblo, descendientes de ᶜUbayd Allāh b. Muḥammad;

un hombre, maestro de escuela, conocido por al-Farūḍa, con sus tres hijos varones, descendientes de al-ᶜĀṣī b. Muḥammad: el nombre de este maestro es al-Ḥakam b. ᶜAbd al-Ŷabbār b. Aḥmad b. al-ᶜĀṣī b. Muḥammad (el emir); y sus hijos Muḥammad, Aḥmad y ᶜAbd Allāh, cuya descendencia se ha extinguido, [p. 91] excepto Muḥammad b. el citado al-Ḥakam, que tiene dos hijos: al-Ḥakam y ᶜAbd al-Ŷabbār;

dos hombres descendientes de Ibrāhīm [2] b. Muḥammad: luego hemos sabido con certeza la muerte de este *šayj;*

un descendiente de Aḥmad, si es que vive, llamado Muḥammad b. Saᶜīd b. Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. el citado Aḥmad; y ᶜUmar b. Aḥmad b. Hišām b. Aḥmad b. el emir Muḥammad con sus hijos Muḥammad, Aḥmad y Hišām, que habitan en Mallorca, de los cuales han desaparecido Muḥammad y Hišām, y quedan Aḥmad y su hermano (?);

[1] Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, p. 69; Maqqarī, *Analectes*, II, 393.
[2] Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, p. 72.

un grupito de descendientes de Hišām [1] b. Muḥammad, entre los cuales se cuentan: un anciano *šayj* de la parte de Calatrava, llamado Hišām b. Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad b. el citado Hišām; ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. Hišām b. Aḥmad b. Muḥammad b. el citado Hišām, que murió y tuvo tres hijos: ᶜAbd al-Raḥmān, ᶜAbd al-Ŷabbār, ᶜAbd Allāh y Hišām (este Hišām tuvo un hijo llamado ᶜAbd Allāh); Muḥammad b. Hišām fué conocido por «al-Qiṭṭ» [2];

y la descendencia del emir ᶜAbd Allāh, hijo del emir Muḥammad. El resto de ellos se extinguió.

Al-Muṭarrif [3], hijo del emir Muḥammad, fué poeta sobresaliente y conocedor del canto; tuvo descendencia, que llegó a extinguirse, entre la cual figuraron: Aḥmad b. al-Qāsim b. el citado al-Muṭarrif, aplicado al estudio del *ḥadīṯ* y del *fiqh;* y Muḥammad y al-Ḥusayn b. al-Muṭarrif.

ᶜUṭmān [4] e Ibrāhīm [5], hijos [del emir] Muḥammad, fueron también muy conocedores del canto.

Umm Salama [6], de la que tomó nombre la *maqbura* situada fuera del muro norte de Córdoba, era hija de Muḥammad b. al-Ḥakam al-Rabaḍī, y con ella se casó su primo el emir Muḥammad b. ᶜAbd al-Raḥmān.

El *emir ᶜAbd Allāh b. Muḥammad* tuvo once hijos varones, de los cuales sólo queda en nuestro tiempo descendencia de uno, — aparte la que proviene de al-Nāṣir ᶜAbd al-Raḥmān b. Muḥammad b. el emir ᶜAbd Allāh —, y además de ᶜAbd al-Raḥmān y Ŷaᶜfar, hijos de ᶜAbd Allāh b. Abān b. ᶜAbd al-

1 Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), p. 90.

2 Existe cierta confusión en la genealogía de los personajes conocidos por «al-Qiṭṭ». Cf. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* (ed. M. M. Antuña), pp. 133, 137, 138; Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), p. 91; Maqqarī, *Analectes*, II, 314.

3 Ḍabbī, *Bugya*, nº 1.542; Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), pp. 70 y 95; Maqqarī, *Analectes*, II, pp. 393 y 394.

4 Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīj*, p. 99; Maqqarī, *Analectes*, II, 313.

5 Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), p. 72.

6 Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p. 100. Cf. también, Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne Musulmane*, t. III, p. 191 nota, y 380, nota 2.

Raḥmān b. Abān b. el emir ʿAbd Allāh. El citado Ŷaʿfar b. ʿAbd Allāh tuvo dos hijos; ʿAbd al-Raḥmān no tuvo sucesión.

ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad b. el emir ʿAbd Allāh fué el que se nombró Califa y *Amīr al-muʾminīn*, cosa que no había hecho ninguno de los que le precedieron y tomó el título califático *(laqab)* de *al-Nāṣir li-dīn Allāh*. Su gobierno duró cincuenta años y seis meses, y dominó en al-Andalus y en gran parte del país de los beréberes, dominio que tampoco había tenido ninguno de sus antecesores en España. Tuvo once hijos varones, que fueron los siguientes:

Al-Ḥakam, que gobernó tras él, [p. 92] y adoptó el título califático de *al-Mustanṣir*. Quince años duró su reinado, en paz y prosperidad; fué clemente con sus súbditos, amante de la sabiduría, y llenó al-Andalus con todos los libros de ciencia: Taʾyīd [1], el *fatà* encargado de la biblioteca *(jizānat al-ʿulūm)* en el alcázar de los Banū Marwān de al-Andalus, me dijo que los nombres de los libros conservados en ella estaban registrados en 44 catálogos, y que cada catálogo constaba de cincuenta hojas, en las que no había escrito nada más que los títulos de los *dīwānes*.

Los restantes hijos del califa al-Nāṣir fueron: ʿAbd al-ʿAzīz [2] que no tuvo sucesión; al-Aṣbag que no tuvo sucesión; ʿUbayd Allāh; ʿAbd al-Ŷabbār; ʿAbd al-Malik; Sulaymān; ʿAbd Allāh [3]; Marwān; al-Mundir y al-Mugīra.

Al-Ḥakam al-Mustanṣir no tuvo más descendientes que *Hišām*, el que reinó tras él. Subió al poder cuando solo tenía

[1] Llamado Taʾlīd al-fatà, por Ibn al-Abbār. Cf. *Takmila* (ed. M. ben Cheneb), nº 622, que reproduce el texto de Ibn Ḥazm.

[2] Ḍabbī, *Bugya*, nº 1.093; Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), página 107; Ibn Saʿīd, *Mugrib*, I, p. 184; Nykl, *Hspano-Arabic Poetry*, p. 63.

[3] Ḍabbī, *Bugya*, nºs 932 y 947; Ibn ʿIḏārī, *Bayān* (trad. Fagnan), pp. 360, 377; Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), p. 105; Ibn al-Abbār, *Takmila*, nº 1.250; Ibn Saʿīd, *Mugrib*, I, p. 182; Maqqarī, *Analectes*, II, pp. 396, 397; Ibn Jaldūn, *Historia*, t. IV; Pons, *Ensayo*, nº 16; Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, página 63.

once años, y fué completamente dominado, pues no tenía facultad de mandar ni prohibir. Tomó el título honorífico de *al-Mu'ayyad*. Fué desposeído una y otra vez, hasta que murió sin sucesión.

De ʿUbayd Allāh [1] fueron descendientes: aquél que se nombró califa y adoptó el título de *al-Mustakfī*, que gobernó diecisiete meses, y se llamaba Abū ʿAbd al-Raḥmān Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān b. ʿUbayd Allāh b. al-Nāṣir (su padre fué muerto en los días de Hišām al-Mu'ayyad, por pretender el mismo objeto); y su primo y heredero Sulaymān b. Hišām b. ʿUbayd Allāh b. al-Nāṣir. Las familias de ambos se extinguieron, sin más sucesión que dos hijas, con las que se casaron Maslama y Yaḥyà, hijos de Hišām, descendiente de al-Aṣbag b. al-Ḥakam al-Rabaḍī. Este al-Mustakfī y su citado heredero llegaron a un extremo grado de decaimiento y debilidad, y las cosas que sobre ello se cuentan son numerosas. De la línea de ʿUbayd Allāh b. al-Nāṣir no quedó más que ʿAbd al-Raḥmān b. ʿUbayd Allāh b. al Nāṣir.

Entre los descendientes de ʿAbd al-Ŷabbār [2] se cuenta a aquel que se nombró califa con el título de *al-Mahdī*, y que fué el último de los que gobernaron a al-Andalus en su totalidad, desde sus límites de Oriente a los de Occidente, así como a buena parte del país de los beréberes; en sus días comenzó la perdición de al-Andalus. No tuvo más descendientes que una hija con la que se casó Muḥammad b. ʿAbd al-Ŷabbār b. ʿAbd al-ʿAzīz b. ʿAbd al-Ŷabbār b. al-Nāṣir y un hijo llamado ʿUbayd Allāh, al que mataron en Córdoba y no tuvo sucesión.

Hermano de al-Mahdī fué ʿAbd al-Raḥmān, que también se llamó califa y tomó el *laqab* de *al-Mustaẓhir bi-Allāh*. Era literato y poeta, y lo mataron cuando contaba veintidós [p. 93] años de edad: se amotinó contra él el populacho con al-Mustakfī, y le dieron muerte — Dios le haya perdonado —. Ambos her-

1 Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p, 407.
2 Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p. 326.

manos, al-Mahdī y al-Mustaẓhir, eran hijos de Hišām b. ᶜAbd al-Ŷabbār b. al-Nāṣir, y su padre Hišām [1] fué muerto cuando pretendía apoderarse del poder, en los días de Hišām al-Mu'ayyad. De ᶜAbd al-Ŷabbār b. al-Nāṣir no quedó más descendencia que un muchacho llamado Muḥammad b. ᶜAbd al-Ŷabbār b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. ᶜAbd al-Ŷabbār b. al-Nāṣir, que a su vez tuvo un hijo llamado ᶜAbd al-Raḥmān: este Muḥammad hizo la peregrinación, aventurándose con esto, pues fué el único de su linaje que la hizo.

Descendientes de ᶜAbd al-Malik [2] b. al-Nāṣir fueron: ᶜAbd al-Raḥmān, que tomó el *laqab* de *al-Murtaḍà*, y Hišām, que se tituló *al-Muᶜtadd bi-Allāh*. Eran hijos de Muḥammad [3] b. ᶜAbd al-Malik b. al-Nāṣir. Este ᶜAbd al-Raḥmān fué hombre virtuoso, austero, amante del estudio, y no se vistió nunca de seda, en el tiempo que duró su reinado, hasta que lo mataron — Dios le haya perdonado —; descendiente suyo fué un muchacho llamado ᶜAbd al-Raḥmān b. Sulaymān b. al-Murtaḍà, que murió sin descendencia. Tampoco la tuvo Hišām al-Muᶜtadd, que fué el último omeya que ocupó el califato en Córdoba, pues se alzó contra él uno de sus visires, Ŷahwar b. Muḥammad, que lo destituyó y gobernó por sí mismo el país, consumándose así la ruina de al-Andalus, sin esperanza de que vuelvan a unificarse las voluntades de las gentes. Hermanos de ambos fueron al-Ḥakam *el Ciego* y ᶜAbd al-Malik, hijos de Muḥammad, que tuvieron mucha descendencia.

Sulaymān [4] b. al-Nāṣir tuvo muchísimos descendientes. Uno de ellos fué Hišām [5] b. Sulaymān b. al-Nāṣir, que se alzó contra al-Mahdī el año 399 = 1008, y desde ese día quedó desenvainada la espada de la *fitna*, que ya no ha vuelto a envainarse

1 Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p. 442.

2 *Ibidem*, p. 326.

3 Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), p. 107; Ibn Saᶜīd, *Rāyāt* (trad. García Gómez, *Libro de las Banderas de los Campeones*), p. 174.

4 Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p. 326.

5 Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), pp. 463-4.

hasta hoy. ¡Pidamos a Dios que se apiade de los musulmanes y aparte de ellos la tribulación!

Otro de sus descendientes fué Sulaymān b. al-Ḥakam b. Sulaymān b. al-Nāṣir, que tomó el título califático de *al-Mustaᶜīn:* era poeta y en su juventud tocaba el *tunbūr*, y fué el hombre más nefasto para al-Andalus y su pueblo, pues dió poder a su ejército de berébéres, quienes asolaron Madīnat al-Zahrā' y a la población de Córdoba — excepto la medina y un extremo del *ŷānib* oriental —, y arrasaron las aldeas, casas y ciudades de los alrededores, llevando la desolación a sus habitantes, con muerte y cautiverio, sin que él desaprobase ni rectificase nada. Contra él se alzó ᶜAlī b. Ḥammūd al-Ḥasanī, y se lo entregaron y le cortó la cabeza. Con esto quedó roto el poder de los Banū Marwān en al-Andalus, excepto el de los que se alzaron después, pero a éstos no se les logró el mando.

Sulaymān al-Mustaᶜīn tenía un hijo [p. 94] llamado Muḥammad, al que había nombrado heredero, y era muy parecido a su padre en punto a indolencia y complacencia por la ruina de al-Andalus. Este hijo huyó después de la muerte de al-Mustaᶜīn, y buscó refugio al lado de al-Mundir [1] b. Yaḥyà al-Tuŷībī, señor de Zaragoza y la Frontera, creyendo que éste le ayudaría, por los favores que su padre le había dispensado, pues le había nombrado *ḥāŷib;* pero el Tuŷībī le traicionó y lo mató. Este Muḥammad tenía un hijo llamado ᶜAlī, y con él se extinguió la descendencia de Muḥammad b. Sulaymān. Por otra parte, aún quedaron tres hijos varones de Sulaymān al-Mustaᶜīn: Muᶜāwiya, Maslama y al-Walīd.

Otro descendiente de Sulaymān b. al-Nāṣir fué Yazīd b. Muḥammad b. Hišām b. Sulaymān b. al-Nāṣir, que alcanzó la tierra de los cristianos y apostató, aunque después se reconcilió con la religión musulmana y volvió al país del Islam.

[P. 94]. ᶜAbd Allāh [2] b. al-Nāṣir era poeta y alfaquí del rito šāfiᶜī. Su padre se enteró de que este hijo desaprobaba su

1 Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), pp. 474 y 479.

2 Cf. *supra*, p. 78.

mala conducta y sus injusticias, y por eso lo mató. Este ᶜAbd Allāh tuvo un hijo llamado al-Zubayr, del que queda descendencia.

[P. 94]. Por lo que toca a Marwān b. al-Nāṣir, uno de sus descendientes fué Marwān al-Ṭalīq [1], así como su hermano ᶜAbd al-Malik, hijos de ᶜAbd al-Raḥmān b. Marwān b. al-Nāṣir. Este Marwān [al-Ṭalīq] fué excelentísimo poeta, y tuvo cuatro hijos: Yazīd Abū Jālid; Labīd Abū Laylà; ᶜUbayd Allāh Abū Amāma; y Arbad Abū Zubayd.

Su hermano ᶜAbd al-Malik vive ahora en Daroca, y fueron sus hijos: ᶜAbd al-Raḥmān y Maslama, al que mató Yaḥyà b. ᶜAlī al-Ḥasanī. Este Maslama no tuvo descendencia.

[P. 94]. Respecto a al-Mundir b. al-Nāṣir, su madre fué Fāṭima bint el emir al-Mundir. Tuvo descendencia [2].

[P. 94]. A al-Mugīra [3] b. al-Nāṣir lo estrangularon la madrugada de la noche en que murió su hermano al-Ḥakam al-Mustanṣir. Queda descendencia suya por la rama de ᶜUbayd Allāh b. ᶜAbd al-Raḥmān b. al-Mugīra b. al-Nāṣir.

[P. 95]. Muḥammad [4] b. Aḥmad b. Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. Ḥāmid b. Mūsà b. al-ᶜAbbās b. Muḥammād, al-Hiṣnī, fué poeta y vino a al-Andalus. Había nacido en Egipto, así como su padre. Al-Ḥakam al-Mustanṣir lo atrajo a su corte, y murió en Córdoba.

[P. 96]. Los descendientes de al-Aṣbag, al-Walīd y Hi-

[1] Cf. García Gómez, *Cinco poetas musulmanes* (col. Austral, Espasa-Calpe), pp. 69 ss.

[2] Hijo suyo fué ᶜAbd al-ᶜAzīz b. al-Mundir, el poeta conocido por Ibn al-Qurašiyya y también por Ibn al-Ŷillīqī. Cf. Ḍabbī, *Bugya*, nº 1099; Abū-l-Walīd al-Ḥimyarī, *Badiᶜ*, pp. 12 y 98; Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, p. 108.

[3] Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p. 402.

[4] Le llamaban también Ibn al-Azraq. Cf. Ibn al-Faraḍī, *Taᶜrīj*, nº 1403; Maqqarī, *Analectes*, II, 109.

šām, hijos de Muḥammad b. Saʿīd b. ʿAbd al-Malik b. Marwān, entraron en al-Andalus. El citado al-Aṣbag estaba casado (?) con una hermana de ʿAbd al-Raḥmān [I] b. Muʿāwiya, y sus descendientes mantuvieron alto rango en al-Andalus y desempeñaron cargos de qā'ides y gobernadores.

Los descendientes del citado al-Walīd son conocidos por Banū ʿĀ'iša y también tuvieron rango.

Los descendientes del citado Hišām habitaron en Sevilla.

[P. 96]. Descendientes de Ŷuzayy, hermano del califa ʿUmar b. ʿAbd al-Malik b. Marwān, hay en Córdoba.

[P. 96]. Descendientes de Zabbān, hermano del califa ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz b. Marwān hay en Niebla, y de ellos [p. 97] tomó nombre la *Suwayqat al-Zabbāniyyīn (Plazuela de los Zabbāníes)*, en Córdoba.

[P. 98]. ʿAbd al-Malik [1] b. Bišr b. ʿAbd al-Malik b. Bišr b. Marwān [b. al-Ḥakam] entró en al-Andalus, y estaba casado con una sobrina de Marwān b. Muḥammad, de la que tuvo un hijo.

[P. 99]. ʿAbd al-Malik [2] b. ʿUmar b. Marwān b. al-Ḥakam entró en al-Andalus, con muchos hijos..., y aquí tuvieron riquezas y alta dignidad. De este linaje fueron:

el visir al-ʿAbbās [3] b. ʿAbd al-ʿAzīz b. al-ʿAbbās b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Malik b. ʿUmar b. Marwān b. al-Ḥakam;

su sobrino Ibrāhīm b. Aḥmad b. ʿAbd al-ʿAzīz, que apostató y fué muerto siendo cristiano;

el poeta apodado «el Ballena» [4], Saʿīd b. Muḥammad b. al-

[1] Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), pp. 34 y 44; Ibn Saʿīd, *Mugrib*, I, p. 60.

[2] Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, pp. 34, 42, 45; Maqqarī, *Analectes*, índice; Sánchez Albornoz, *Ajbār Maŷmūʿa*, pp. 101 y ss.

[3] Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p. 263.

[4] Difieren los autores en cuanto a los apellidos de este poeta. Le llaman Saʿīd b. ʿUṯmān b. Marwān al-Qurašī, o Saʿīd b. Muḥammad al-Marwānī, y tam-

ʿĀṣī b. ʿAmr b. Saʿīd b. al-ʿAbbās b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Malik b. ʿUmar;

Aḥmad y ʿAmr [1], hijos de ʿUṯmān b. Muḥammad b. al-ʿAbbās b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Malik b. ʿUmar b. Marwān b. al-Ḥakam, que eran poetas los dos, y desempeñaron cargos de gobierno bajo el emir ʿAbd Allāh y ʿAbd al-Raḥmān [III]. Este ʿAmr fué discípulo predilecto de Baqī b. Majlad [2], y estudió con él algún tiempo, antes de servir al sultán;

el visir Aḥmad [3] b. Muḥammad b. al-Barrā' b. Malik b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Malik b. ʿUmar;

el visir Umayya b. Isḥāq b. ʿAbd Allāh b. Isḥāq b. Muḥammad b. Isḥāq b. al-Walīd b. Isḥāq b. Ibrāhīm b. ʿAbd al-Malik b. ʿUmar;

su tío abuelo Aḥmad [4] b. Isḥāq b. Isḥāq, que mandaba las aceifas;

Abū Ṭālib Muḥammad b. ʿAbd al-Malik b. Aḥmad b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Malik b. ʿAbd Allāh b. el visir ʿAbd al-Malik b. al-ʿAbbās b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Malik b. ʿUmar;

su tío abuelo Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Malik b. al-ʿAbbās, que era poeta;

y Aḥmad b. ʿAbd al-Malik b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Malik, sobrino del mencionado Muḥammad también poeta. Él fué quien dijo [5]:

> Antes de unirme contigo, la unión queda rota:
> ¿por cuál de tus actitudes manifestaré mi dolor?

[P. 101]. Hay en al-Andalus descendientes *(qawn)* de

bién Ibn ʿAmrūn, Ibn Marwān. y aun de otras maneras. Cf. Ḍabbī, *Bugya*, número 807; Maqqarī, *Analectes*, II, 401; Ibn Saʿīd, *Mugrib*, I, p. 192.

1 Llamados «los dos Qurašíes». Cf. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* (ed. M. M. Antuña). p. 46; Ḍabbī, *Bugya*, nº 416.

2 Maestro cordobés bien conocido. Cf. González Palencia, *Historia de la Literatura arábigo-española* (2ª edición), pp. 268, 278.

3 Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p. 246.

4 *Ibidem*, p. 290.

5 Metro *ṭawīl*, rima *ʿā*.

ᶜAbd al-Ḥamīd b. ᶜAbd al-Wāḥid b. al-Ḥāriṯ b. Ḥakam [b. Abī-l-ᶜĀṣī].

[P. 101]. Descendiente de Yaḥyà b. al-Ḥakam b. Abī-l-ᶜĀṣī, fué ᶜAbd al- Raḥmān [1] b. Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Ṣafwān b. ᶜAbd Allāh b. al-Ḥakam b. Ayyūb b. Yūsuf b. Yaḥyà b. al-Ḥakam, famoso tradicionista español que murió en Oriente. Enseñó tradiciones en Sīrāf, y fué compañero de ᶜAbd Allāh b. al-Mugīra en Bagdad.

[P. 101]. Ḥabīb b. al-Ḥakam b. Abī-l-ᶜĀṣī no tuvo sucesión más que por parte de su hija Umm ᶜAbd Allāh. Con ella se casó ᶜUmar b. al-Walīd b. ᶜAbd al-Malik b. Marwān, de la que tuvo a su hijo ᶜAbd al-Malik, cuyos descendientes viven en al-Andalus.

[P. 106]. ᶜAbd Allāh b. ᶜUbayd Allāh b. al-Walīd b. Muḥammad b. Yūsuf b. ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Jālid b. ᶜUṯmān b. ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Jālid b. ᶜUqba b. Abī Muᶜayṭ b. Abī ᶜAmr b. Umayya b. ᶜAbd Šams, estudió en Córdoba y después salió para Denia y las Islas Baleares, donde fué jurado califa [2]. Luego lo derrocó Muŷāhid y huyó al país de Kutāma, y allí está hasta hoy. Su progenitor, que había nacido en Egipto el año 300 = 912, entró en al-Andalus con su padre y un hermano mayor el año 306 (= 918).

[P. 117]. Descendiente de Zurāra b. ᶜAzīz b. ᶜUmayr — que cayó prisionero en la batalla de Badr, siendo infiel —, fué ᶜĀmir b. Wahb, que tuvo alto rango en al-Andalus. Abū Ŷaᶜfar al-Manṣūr le envió un diploma y un estandarte, para gobernar España [en su nombre] y se rebeló en Zaragoza [3], pero lo mató

[1] Estudió con Baqī b. Majlad y Muḥammad b. Waḍḍāḥ. Después de su viaje a Oriente se aficionó al dinero y a los bienes materiales. Murió en Oriente. Cf. Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 785.

[2] Vid. Dozy, *Histoire* (ed. Lévi-Provençal), índice.

[3] Según otras fuentes, el protagonista de estos sucesos se llamaba al-Aᶜlà b. Mugīṯ. Cf. Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), pp. 72, 73.

Yūsuf b. ᶜAbd al-Raḥmān al-Fihrī. Dejó muchos descendientes en Zaragoza, en la aldea llamada Corbalán.

Otro sucesor suyo en al-Andalus, fué ᶜUmar b. al-Muṣᶜab b. Qāsim b. Wahb b. ᶜĀmir b. Wahb b. ᶜAmr b. al-Muṣᶜab b. Abī ᶜAzīz b. ᶜUmayr, alfaquí.

4. — *Zuhra.*

[P. 123]. Descendientes de Zuhra b. Kilāb, en al-Andalus, son los Zuhayríes de Beja y Badajoz.

«Los Banū Zuhra son en Sevilla magnates distinguidos» (*Anal.*, I, 184).

5. — *Taym.*

[P. 131]. Descendiente de Mūsà b. ᶜUbayd Allāh b. Maᶜmar [que venía de Taym b. Murra], fué al-Taymī, alfaquí mālikī de Sevilla, cuya sucesión se extinguió.

Existían Taymíes en la última época de la Granada nazarí [1].

6. — *Majzūm.*

[No menciona Ibn Ḥazm descendientes suyos en al-Andalus].

«De Majzūm fueron: Abū Bakr al-Majzūmī, *el Ciego* [2], poeta famoso ,natural del castillo de Almodóvar; el visir, eminente en poesía y prosa, Abū Bakr b. Zaydūn, y su padre, más importante aún, Abū-l-Walīd b. Zaydūn [3], visir de al-Muᶜtaḍid, de los Banū ᶜAbbād» (*Anal.* I, 184).

1 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

2 Cf. Maqqarī, *Analectes*, índice.

3 Cf. Brock,, I, 274; Ibn Saᶜīd, *Rāyāt* (trad. García Gómez, *El libro de las banderas de los campeones*), nº LIII; García Gómez, *Qasidas de Andalucía*, páginas 17 ss.

Don Julián Ribera cuenta a los Majzūmíes de Alcira entre las tribus más numerosas de la región de Valencia [1]. Y en los últimos tiémpos del Islam en España, todavía subsiste este linaje en Granada [2].

7. — *ᶜAdī.*

[P. 144]. ᶜUṯmān b. Ḥamza b. ᶜUbayd Allāh b. ᶜAbd Allāh b. el califa ᶜUmar b. al-Jaṭṭāb [del linaje de ᶜAdī], fué crucificado por ᶜAbd al-Raḥmān [I] b. Muᶜāwiya en el Prado *(al-marŷ)*, en Córdoba. Había alcanzado en al-Andalus alta dignidad.

[P. 145]. De ᶜUbayd Allāh b. el califa ᶜUmar b. al-Jaṭṭāb, no quedó sucesión sino por parte de su hijo al-Ḥurr, cuyos descendientes subsisten en Ḥarrān y en al-Andalus. De estos últimos fué al-Ṭayyib b. ᶜUmar b. al-Ṭayyib b. Muḥammad b. al-Salīl b. Saᶜīd b. ᶜAbd al-Wadūd b. al-Bajtarī b. ᶜUmar b. al-Bajtarī b. al-Ḥurr b. ᶜUbayd Allāh b. ᶜUmar, que era *mudabbir* en el reino de Idrīs b. ᶜAlī b. Ḥammūd al-Ḥasanī, en el Magrib.

Hijo de este Ṭayyib fué ᶜAbd al-Raḥmān, hombre estudioso y aplicado-

8. — *Ŷumaḥ.*

[P. 151]. Descendientes de Ṣafwān b. ᶜAbd Allāh [de los Banū Ŷumaḥ b. Huṣayṣ] hay en Orán y en al-Andalus.

«En al-Andalus hay gente que se remonta en su linaje a Ŷumaḥ» (*Anal.* I, 184). Existía este apellido en la Granada de Ibn al-Jaṭīb [3].

[1] Cf. *Disertaciones y opúsculos*, II, p. 212.

[2] Ibn al-Jaṭīb, *Iḫāṭa*, p. 35.

[3] Ibn al-Jaṭīb, *Iḫāṭa* (ms. nº CXLII de la Colección Gayangos de la Real Academia de la Historia), fº 17. La edición de El Cairo no lo cita, y trae en su lugar *al-ḥaŷabī*, que es, quizá, una falsa lectura.

9. — *Fihr.*

[P. 168]. Descendiente de Fihr fué Ḥabīb b. Abī ᶜUbayda b. ᶜUqba b. Nāfiᶜ, que mató a ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Mūsà b. Nuṣayr [1]. Su hijo ᶜAbd al-Raḥmān [2] fué wālī de Ifrīqiya. Tienen en Ifrīqiya muchos descendientes. Hijo de ᶜAbd al-Raḥmān fué Yūsuf [3], el wālī de al-Andalus, que dejó aquí descendencia.

En al-Andalus hay un grandísimo número de Fihríes.

[P. 169]. Descendiente de Fihr fué ᶜAbd al-Malik [4] b. Qaṭan b. Nahšal, que asistió a [la batalla] del «día de Ḥarra», y vivió [muchos años] hasta que gobernó en al-Andalus. Este es aquél que crucificaron los hombres de Balŷ b. Bišr al-Qušayrī, conforme se sale de la cabeza del puente de Córdoba, a la derecha, en el lugar donde estaba la mezquita arruinada.

ᶜAbd al-Malik b. Qaṭan tuvo un hijo llamado Umayya [5] que ostentó señorío en al-Andalus; y otro hijo, llamado Qaṭan [6], del cual descendía Aḥmad [7] b. Muḥārib b. Qaṭan b. ᶜAbd al-Wāḥid b. Qaṭan b. ᶜAbd al-Malik b. Qaṭan, andaluz, tradicionista, aunque se dice, y es lo más cierto, que éste era descendiente de Qaṭan [8] b. ᶜIṣma b. Anīs b. ᶜAbd Allāh b. Ḥaŷwān b. ᶜAmr b. Šaybān b. Muḥārib.

[P. 170]. Descendiente de Ḥaŷwān b. ᶜAmr [del linaje de

1 Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p. 21, de acuerdo con otras fuentes, confirma que quien lo mató fué Ziyād b. ᶜUḏra al-Balawī. Cf. lo mismo en Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 823.

2 Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), pp. 30, 64; Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), p. 51.

3 Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), índice.

4 *Ibidem*, pp. 26-30.

5 *Ibidem*, p. 30.

6 *Ibidem.*

7 Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj* nº 84. Sobre su padre Muḥārib vid. *ibidem*, número 1.405 (aunque aquí se le hace abuelo), que fué hombre docto y «uno de los mejores musulmanes».

8 Éste fué el padre del wālī ᶜAbd al-Malik, citado antes.

los Banū Muḥārib b. Fihr] fué, en al-Andalus, Mālik [1] b. ᶜAlī b. Mālik b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Qaṭan b. ᶜIṣma b. Anīs b. ᶜAbd Allāh b. Ḥaŷwān b. ᶜAmr, alfaquí mālikī.

«En al-Andalus hay muchos de Qurayš conocidos por «los Fihríes», que vienen de los Banū Muḥārib b. Fihr, que son los «externos» de Qurayš [2]. Uno de ellos fué ᶜAbd al-Malik b. Qaṭan, sultán de al-Andalus, del cual descendían los eminentes príncipes Banū al-Qāsim [3], y los sabios magnates Banū al-Ŷadd [4]. De los Banū-l-Ḥāriṯ b. Fihr fué Yūsuf b. ᶜAbd al-Raḥmān al-Fihrī, sultán de al-Andalus, al cual derrocó ᶜAbd al-Raḥmān [I] el omeya «inmigrado». Abuelo de Yūsuf fué ᶜUqba b. Nāfiᶜ al-Fihrī, conquistador de Ifrīqiya. Dice Ibn Ḥazm: los Fihríes en al-Andalus son numerosos y ricos» *(Anal.*, I, 185).

Como se ve, este linaje dió personajes destacados en la historia de la España musulmana. Aún puede añadirse a los citados el wālī ᶜUḏra [5] b. ᶜAbd Allāh al-Fihrī, uno de los más antiguos gobernadores de al-Andalus, cuyos descendientes vivieron en Guadix, donde constituían una familia «de mucho arraigo y antigua nobleza» [6].

Hubo también fihríes en el pueblo de Rugat, del valle de Albaida [7]. Y en la época de Ibn al-Jaṭīb, aún suena también este apellido en Granada [8].

Muchos de los Fihríes andaluces, por pertenecer a la rama de Muḥārib b. Fihr, pueden llevar igualmente el apelativo de «muḥāribíes». No deben confundirse con otros «muḥāribíes» adscritos a la tribu de Asad b. Rabīᶜa, que también tuvieron representantes de relieve, como los Banū ᶜAṭiyya, casa ilustre de Granada [9].

[1] Asceta, que se quedó ciego y murió en 267 (= 889); Ibn al-Faraḍī, *Taᵓrīj*, nº 1.091.

[2] Fueron llamados los «externos» *(al-ẓawāhir)* de Qurayš, porque habitaron fuera de los recintos del templo de la Meca. Cf. Gayangos, *Muhammedan Dynasties*, II, p. 400.

[3] Son los señores de la taifa de Alpuente. Cf. Dozy, *Histoire* (ed. Lévi-Provençal), índice. Por la nobleza de los Fihríes que lo habitaban, fué llamado Alpuente «Castillo de los arraeces» (cf. Ribera, *Disertaciones y Opúsculos*, II, 212).

[4] Los Banū al-Ŷadd, «casa grande», según Ibn Saᶜīd (*Mugrib*, 340), habitaron Niebla y tuvieron señorío en Sevilla. Miembros de esta familia pueden verse en Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nºs 1.149 y 1.366.

[5] Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p. 25.

[6] *Aŷbār Maŷmūᶜa*, p. 199.

[7] Cf. Ribera, *Disertaciones y Opúsculos*, II, p. 212.

[8] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

[9] Cf. infra, nº 37.

10. — *Kināna.*

[P. 178]. Descendiente de Mālik b. Kināna fué al-Rumāḥis [1] b. ʿAbd al-ʿAzīz b. al-Rumāḥis b. al-Rasāris b. al-Sakrān b. Wāqid b. Wuhayb b. Hāŷir b. ʿArīna b. Wā'ila b. al-Fakīh b. ʿAmr b. al-Ḥāriṯ b. Mālik b. Kināna, que fué *wālī al-šurṭa* de Marwān b. Muḥammad. [P. 179] Después entró en al-Andalus y ʿAbd al-Raḥmān [I] b. Muʿāwiya lo nombró gobernador de Algeciras y Sidonia, que es la comarca *(bilād)* de los Banū Kināna, pero se rebeló en ella contra el emir; éste fué a combatirle, y salió huyendo al África, y allí murió.

La casa de los Banū Kināna, en al-Andalus, es Algeciras y Sidonia [2].

Los descendientes de Malkān b. Kināna son numerosos en Murcia, donde tienen riquezas y señorío [3].

«Los que se remontan en su linaje a la línea directa de Kināna, son numerosos, y la mayoría de ellos está en Toledo y sus distritos. A ellos pertenecen los Waqqašíes, los Kināníes, eminentes magnates, entre los cuales se cuenta el qāḍī Abū-l-Walid [4] y el visir Abū Ŷaʿfar. De este linaje fué también Abū-l-Ḥusayn b. Ŷubayr, el sabio autor de la *Riḥla*» [5]. (*Anal.*, I, 185).

En la provincia de Jaén hubo otro núcleo de Kinaníes que en tiempos del emir Hišām I fueron castigados por haber matado involuntariamente a un hombre [6]. Por otra parte, el *Qirṭās* habla del «fuerte de Kināna», en la provincia de Jaén, adonde se acogió huyendo de Toledo el rey al-Qādir b. Ḏi-l-Nūn, y que probablemente es la localidad de esta provincia conocida hoy con el nombre de Canena [7].

1 Cf. *Ajbār Maŷmūʿa*, p. 103.

2 Véase también *Ajbār Maŷmūʿa*, p. 82.

3 Efectivamente, en la región de Tudmīr tuvo asiento la poderosa familia de los Kināníes ʿataqíes. Cf. *Bibliotheca Arabico-Hispana*, passim.

4 Vid. Pons, *Ensayo*, nº 127.

5 Pons, *Ensayo*, nº 225.

6 *Ajbār Maŷmūʿa*, p. 111.

7 Cf. Asín Palacios, *Contribución a la Toponimia árabe de España*, p. 100.

Kināníes se afincaron también en la comarca levantina. Ribera afirma que eran muy numerosos en la región de Valencia [1], y todavía hoy un despoblado de esta provincia conserva el nombre de Benicanena [2].

Asimismo tenemos noticia de que existió una «Muela de los Banū Kināna» en el Guadaira, del distrito de Sevilla [3].

Ibn al-Jaṭīb registra este linaje como existente en la Granada de su época [4].

11. — *Huḏayl.*

[No menciona Ibn Ḥazm descendientes de Huḏayl en al-Andalus].

«En cuanto a [los descendientes de] Huḏayl b. Mudrika b. Ilyās b. Muḍar, dice Ibn Gālib que su habitación está en la parte de Orihuela de la provincia de Tudmīr» (*Anal.*, I, 185).

Se conservó este linaje hasta el final del reino de Granada [5].

12. — *Asad.*

[P. 181]. Descendiente de Abū Aḥmad b. Ŷahš [del linaje de Asad b. Juzayma b. Mudrika], en al-Andalus, fué el tradicionista ᶜAbd Allāh [6] b. Muḥammad b. ᶜUṯmān b. Saᶜīd b. Hišām b. Ismāᶜīl b. Kināna b. Nuᶜaym b. Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. Ŷahš.

La *kunya* de Hišām era Abū Ismāᶜīl, y fué el que entró en al-Andalus. Algunos de los que transmiten noticias suyas le nombran Hāšim en lugar de Hišām, añadiendo: Ismāᶜīl b. Sufyān

1 Ribera, *Disertàciones y Opúsculos*, II, 213, nota 1.

2 Asín Palacios, *Toponimia*, p. 88.

3 Asín Palacios, *Glosario de voces romances registradas por un botánico anónimo hispano-musulmán*, pp. XXXII y XXXIV.

4 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

5 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

6 Nació en 283 (= 896) y murió en 364 (= 974). Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 707. Su hijo Muḥammad viene biografiado por Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 1042.

b. Kināna. El que entró en España fué Abū Ismāʿīl y sus dos hermanos Abū Yazīd y Abū Jālid, y eran de Gaza. Luego se volvieron [a Oriente] Abū Yazīd y Abū Jālid, y quedó Abū Ismāʿīl.

[P. 181]. Descendientes de los Banū Miḥṣan [del linaje de Asad b. Juzayma] existen numerosos en Wādī ʿAbd Allāh, de Jaén. A ellos pertenecen los Banū ʿUbayd Allāh b. ʿUkkāša b. Miḥṣan b. Kabīr b. ʿAbd Allāh b. Kultūm b. Salīṭ b. Ṯabra b. ʿUmayr b. Gālib b. Maḥammad b. Ukkāša b. Miḥṣan; y otros más.

[P. 185]. La casa de los Banū Asad en al-Andalus está en los Bérchules y en la Alpujarra, de la cora de Elvira.

«Los más famosos de todos los que llevan la *nisba* de Asad, son siempre los Banū Asad b. Juzayma b. Mudrika b. Ilyās b. Muḍar» [1] (*Anal.* I, 186).

Existen asadíes en Granada, en la época de Ibn al-Jaṭīb [2].

13. — *Muzayna.*

[P. 190]. La casa de los Banū ʿAmr b. Udd — cuya mujer se llamaba Muzayna y sus descendientes tomaron su *nisba* de ella —, en al-Andalus, está en Baena, situada cerca de Cabra.

[No cita Maqqarī este linaje.]

Ibn al-Jaṭīb lo registra como existente en su época en Granada [3].

[1] Dice esto para distinguirlos de otros linajes pertenecientes a otras tribus, que también llevaron el patronímico de Asad. Cf. *infra*, nº 37.

[2] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

[3] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

14. — *Tamīm.*

[P. 203]. Descendiente de Tamīm fué el poeta andaluz Abū-l-Maŷšī [1] ᶜĀṣim b. Zayd b. Yaḥyà b. Ḥanẓala b. ᶜAlkama b. ᶜAdī b. Zayd b. Ayyūb b. Maŷruf b. ᶜUṣayya b. Imrū-l-Qays b. Zayd Manāt b. Tamīm.

[P. 208]. Los descendientes de al-Zibriqān [2], cuyo nombre era al-Ḥusayn b. Badr [3], tienen preeminencia en Talavera. Al principio, cuando entraron en al-Andalus, se asentaron en una gran aldea *(qarya ḍajma)* que, tomando nombre dc ellos, se llamó al-Zabāriqa; pero después la ganaron los cristianos y se trasladaron a Talavera. El sitio donde habitan en esta ciudad es conocido hasta hoy con el nombre de «barrio de los árabes» *(ḥawmat al-ᶜarab)*.

A ellos aludía el poeta que, elogiando a Almanzor Ibn Abī ᶜĀmir, y felicitándole por una de sus victorias, decía [4]:

> Si hubieran querido las gentes de al-Zibriqān habrían atacado
> hasta retornar a su país, a al-Zabāriqa

(es decir, a su país de la tierra de los Rūm, llamado al-Zabāriqa).

[P. 209]. Descendientes de ᶜAbd al-ᶜUzzà b. Kaᶜb b. Saᶜd b. Zayd Manāt b. Tamīm, son los Banū-l-Ḥusayn, los Ṭubníes, que viven en Córdoba. Entre ellos figuró Muḥammad [5] b. al-

[1] Cf. Ibn al Qūṭiyya, *Ta'rīj*, p. 27; Ḍabbī, *Bugya*, nos 1036 y 1543; Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, p. 19.

[2] *Agānī*, II, 53-59; *Iṣāba*, 2786.

[3] b. Imru'-l-Qays b. Jalaf b. Bahdala b. ᶜAwf b. Kaᶜb b. Saᶜd b. Zayd Manāt b. Tamīm.

[4] Metro *ṭawīl*, rima *qī*.

[5] Vino a España el año 325 (= 936) y murió en 394 (= 1003). Cf. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* (ms. de la Real Academia de la Historia), fos 34 *b*, 46 *b*, 54 *a*, 63 *b*; Ibn al-Faraḍī, *Ta'rij*, nº 1404; Ḍabbī, *Bugya*, nº 84; Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 1188; Ibn ᶜIḏārī, *Bayān* (trad. Fagnan), p. 425; Ibn Saᶜīd, *Mugrib*, I, pp. 201-2; Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, p. 61.

Ḥusayn b. Muḥammad b. Asad b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Ziyād b. Kaᶜb b. Mālik (no he llegado más allá en su generación, aunque nuestro maestro ᶜAbd Allāh- b. Muḥammad b. Yūsuf al-Azdī [1] declara su genealogía en su libro sobre las *Noticias de los alfaquíes (Kitāb fī ajbār al-fuqahā')*, y lo nombra lo mismo que yo hasta Asad b. Muḥammad b. Ibrāhīm; luego sigue diciendo: Ibn Sulaym b. Mālik, sin mencionar a Ziyād ni a Kaᶜb), que gozó de gran consideración junto a ᶜAbd al-Raḥmān [III] b. Muḥammad y su hijo al-Ḥakam al-Mustanṣir. De sus descendientes sólo queda nuestro amigo y compañero Abū Bakr Ibrāhīm [2] b. Yaḥyà b. el citado Muḥammad.

Muḥammad b. al-Ḥusayn tuvo un sobrino poeta que también alcanzó señorío en al-Andalus, apellidado Abū Muḍar, y de nombre Ziyādat Allāh [3] b. ᶜAlī b. al-Ḥusayn. Hijo de este Ziyādat Allāh fué nuestro amigo ᶜAbd al-Malik [4]. Fueron gentes versadas en las ciencias de la poesía, gramática, lengua e Historia. Fué [5] rāwiya de numerosísimas tradiciones y uno de los más insignes transmisores de los *hechos* del Profeta. Tuvo un hermano llamado ᶜAbd al-ᶜAzīz [6] que murió. Ambos dejaron descendencia.

«Por lo que toca a [los Banū] Tamīm b. Murr b. Udd b. Ṭābija b. Ilyās b. Muḍar, dice Ibn Gālib que tienen núcleos numerosos en al-Andalus. De

1 Se trata de Ibn al-Faraḍī, y la obra citada es su *Ta'rīj*, publicado en la *Bibliotheca Arabico-Hispana*. Cf. esta obra, nº 1404.

2 Cf. Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 210. — A su hermano Muḥammad b. Yaḥyà le dedican biografías Ḍabbī, *Bugya*, nº 316, e Ibn Saᶜīd, *Mugrib*, I, p. 92.

3 Poeta fecundo, comensal de Almanzor. Cf. Ḍabbī, *Bugya*, nº 759. En la *Ḏajīra* de Ibn Bassām (ed. Cairo, 1361 = 1942, I/2, pp. 52-3) se inserta un elogio que Ibn Ḥayyān dedica a este personaje.

4 Biografiado por Ḍabbī, *Bugya*, nº 1.065; Ibn Bassām, *Ḏajīra*, I/2, páginas 52-3; Ibn Saᶜīd, *Mugrib*, I, p. 92; Ḍabbī, *Bugya*, nº 759, se hace eco de su muerte violenta, a manos de sus mujeres, a las que tenía abandonadas y sin comer, suceso que recoge también al-Wanšarīsī en su obra *al-Miᶜyār al-mugrib*.

5 El pasaje está confuso. Quizá haya que leer, en la frase anterior, وهو en lugar de وهم, pues así resulta el texto claro.

6 Un hijo suyo viene biografiado en *Mugrib*, I, p. 93, y en la *Ḏajīra*, I/2, p. 64.

ellos fué Abū Ṭāhir, autor de la obra titulada *al-Maqāmāt al-Luzūmiyya*» [1] (*Anal.*, I, 185).

Si pasamos revista a los repertorios biográficos arábigo-españoles, veremos que fué muy crecido el número de Tamīmíes ilustres que florecieron en España. El linaje se conservó hasta los últimos tiempos de la Granada nazarí [2].

15. — *Dārim*.

[P. 221]. Descendiente de ᶜAbd Allāh b. Dārim fué el qāḍī de Córdoba Bišr [3] b. Qaṭan b. al-Ŷallāŷ b. Saᶜd b. Saᶜīd b. Muḥammad b. ᶜUmayr b. ᶜUtārid b. Ḥāŷib b. Zurāra.

16. — *Ḍabba*.

[No menciona Ibn Ḥazm descendientes de Ḍabba en al-Andalus].

«Por lo que toca a [los Banū] Ḍabba b. Udd b. Ṭābija, dice Ibn Gālib que son pocos en al-Andalus» (*Anal.*, I, 185).

Si juzgamos por lo poco que este apellido suena en la Historia de Andalucía, los representantes de este linaje aquí fueron, efectivamente, escasos. Sin embargo, en la Granada de Ibn al-Jaṭīb, todavía subsistía esta *nisba* [4].

17. — *Qamaᶜa*.

[P. 228]. Los descendientes de Afṣà b. ᶜĀmir b. Qamaᶜa b. Ilyās b. Muḍar, en al-Andalus, tienen su casa en Elche y en

[1] Se trata de Abū Ṭāhir Muḥammad b. Yūsuf, al-Saraquṣṭī, al-Aštarkūnī (el de Estercuel, en los distritos de Zaragoza). Cf. Brock., *GAL*, I, 309, *Supplementband*, I, 542.

[2] Ibn al Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

[3] Su padre Qaṭan fué nombrado por al-Ḥakam I *qāḍī al-ŷamāᶜa*, y le sucedió su hijo Bišr, el cual volvió a ejercer el cargo en otra ocasión después. Cf. al Jušanī, *Jueces de Córdoba* (ed. y trad. Ribera), p. 77 = 96.

[4] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

sus distritos y alrededores. De ellos son los Banū al-Šayj [1] y otros.

18. — *Qays ʿAylān.*

[No alude Ibn Ḥazm a la existencia en al-Andalus de descendientes de Qays, tomado como unidad tribual. En cambio, sí menciona, con bastante detalle, los miembros pertenecientes a los diferentes linajes que integran el gran grupo de Qays: Bāhila, Gaṭafān, etc. Cf. números siguientes, hasta ʿUqayl inclusive].

«En cuanto a [los Banū] Qays ʿAylān b. Muḍar, de la línea de ʿAdnān, son numerosos en al-Andalus...» (*Analectes*, I, 185).

El linaje de Qays fué tan extenso, y sus descendientes constituyeron a su vez tribus tan numerosas y de tan fuerte personalidad, que se erigió en representante de toda la rama de ʿAdnān, encabezando los movimientos de los «árabes del Norte» sobre todo en el proceso de sus guerras contra sus enemigos raciales, los yemeníes. En España, a donde llegaron integrando principalmente las divisiones de Damasco y Qinnasrīn [2], desempeñaron un papel activísimo en las luchas civiles de los primeros tiempos de la dominación musulmana [3].

Fueron, efectivamente, muy numerosos en al-Andalus, y si se hojean las crónicas o los libros de biografías o de literatura hispanoárabes, saltarán a la vista incesantemente personajes que llevan el apelativo de *al-Qaysī*.

Un linaje tan nutrido hubo de tener forzosamente asentamientos diversos en la Península Ibérica. Ibn Ḥazm fija la situación de algunas tribus de este grupo; Ribera afirma que éstas fueron muy numerosas en la región levantina [4] y todavía hoy una alquería de la provincia de Valencia conserva el nombre de Alcaycía (= *al-Qaysiyya)*, y un despoblado de la de Alicante se llama Benicáis [5].

[1] Rebeldes contra ʿAbd al-Ramān III, que operaban por las tierras de Alicante y Callosa, en la provincia de Tudmīr. Cf. Dozy, *Histoire* (ed. Lévi-Provençal), II, p. 111.

[2] Cf. *Aḫbār Maǧmūʿa*, p. 69.

[3] Cf Dozy, *Histoire* (ed. Lévi-Provençal), indice, sub *Kaisites*.

[4] Ribera, *Disertaciones y Opúsculos*, II, p. 212.

[5] Cf. Asín Palacios, *Contribución a la toponimia árabe de España*, páginas 53 y 88.

Ibn al-Jaṭīb registra este patronímico como uno de los más numerosos de Granada en su tiempo [1].

19. — *Sulaym.*

[No menciona Ibn Ḥazm descendientes de Sulaym en al-Andalus].

«Del linaje de Qays, en al-Andalus, hay quienes descienden de Sulaym b. Manṣūr b. ʿIkrima b. Jaṣafa b. Qays, tales como ʿAbd al Malik [2] b. Ḥabīb al-Sulamī, el alfaquí compañero del imān Mālik [3] — Dios esté satisfecho de él —, y el qāḍī de Córdoba Abū Ḥafṣ b. 'Umar» (*Anal.*, I, 185).

Los Sulamíes son citados por Ribera entre las fracciones de Qays asentadas en Levante [4]. En Granada se conservó el patronímico hasta los últimos tiempos [5].

20.—*Bāhila.*

[P. 235]. Descendientes de Mālik b. Aʿṣur (Bāhila) b. Saʿd b. Qays ʿAylān b. Muḍar:

en Jaén: Banū [6] ʿAbd al-Jāliq b. Muḥammad b. Aḥmad (qāḍī) b. al-Walīd (qāḍī) b. ʿAbd al-Jāliq (qāḍī) b. ʿAbd al-Ŷabbār b. Qays b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Raḥmān b. Qutayba b. Muslim (el célebre personaje del Jurāsān) [7];

1 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, pp. 35-6.

2 El historiador más antiguo de la España Musulmana. Cf. Pons, *Ensayo*, nº 1; Brock., *GAL*, I, 150, 177; *Suppl.*, I, 231.

3 Mālik b. Anas, cabeza del rito mālikí.

4 Ribera, *Disertaciones y Opúsculos*, II, p. 212.

5 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

6 Son una familia prestigiosa que procede, en realidad, de Toledo. Así, el qāḍī al-Walīd ejerció su cargo en esta ciudad y murió el año 225 (= 839) bajo el emirato de ʿAbd al-Raḥmān II (cf. Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 59); su hijo Aḥmad fué qāḍī de Toledo y de Jaén, después de cursar estudios con Yaḥyà b. Yaḥyà al-Layṯī, ʿIsà b. Dīnār y Saḥnūn de Qayrawān (Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 1.502).

7 Cf. *Encycl. de l'Islam*, II, p. 1.232 .

en Toledo y Guadalajara también hay gentes *(qawm)* que se remontan en su linaje hasta Qutayba b. Muslim.

Existían bāhilíes en Granada, en los días de Ibn al-Jaṭīb [1].

21. — *Gaṭafān.*

[P. 237]. Entre los descendientes de Gaṭafān b. Saᶜd b. Qays ᶜAylān b. Muḍar, en Sevilla, en la aldea de Qaršāna, en el Aljarafe, se cuenta al-Ṭufayl b. ᶜAbbās b. Muᶜāwiya b. al-Maḍā' b. al-Muhallab b. Muᶜāwiya b. Muḥammad b. al-Kawṯar b. Zayd b. Zahdam b. al-Adham b. Mālik b. ᶜAbd Allāh b. Gaṭafān.

[P. 239]. Descendientes de Bagīḍ b. Rayṯ b. Gaṭafān son los Banū Ṣajr, en la comarca de Carmona.

21 bis. — *ᶜAbs.*

Un cierto número [de los Banū ᶜAbs] existen en Úbeda, en al-Andalus [2].

Se conservó el linaje en España hasta la última época de Granada [3].

21 ter. — *Ḏubyān.*

De los Banū Ṯaᶜlaba b. Saᶜd b. Ḏubyān descienden los Banū ᶜIyāḍ de Elvira, que son Banū ᶜIyāḍ b. Anas b. al-Ḥāriṯ

1 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

2 Este dato no lo trae la edición de Lévi-Provençal, pero cf. Otto Spies, *Indische Handschriften von Ibn Ḥazms «Ǧamharat Ansāb al-ᶜArab»*, apud *Documenta Islamica Inedita* (Berlín, Akademie Verlag, 1952), p. 103.

3 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

b. Sufyān b. Wahb b. Ŷābir b. Ḥalīs b. Bāsira (o Nāšira) b. Māḍira b. Baŷāla (o Muhālid) b. Māzin b. Ṯaʿlaba b. Saʿd b. Ḏubyān [1].

Muy escasos debieron ser los representantes de esta tribu en España, pues su patronímico no se encuentra en los elencos biográficos, ni Ibn al-Jaṭīb lo cita como existente en sus tiempos en Granada.

22. — *Fazāra.*

[No menciona Ibn Ḥazm descendientes de Fazāra en al-Andalus].

«Entre los Qaysíes de al-Andalus, hay quienes se remontan en su linaje a Fazāra b. Ḏubyān b. Bagīḍ b. Rayṯ b. Gaṭafān b. Saʿd b. Qays ʿAylān» (*Anal.*, I, 185-6).

Subsistieron Fazāríes hasta el final del reino de Granada [2].

23. — *Murra.*

[P. 241]. Descendientes de Ŷunayd b. ʿAbd al-Raḥmān [de los Banū Murra b. ʿAwf b. Saʿd b. Ḏubyān] había en Elvira, y tenían señorío, aunque después se oscurecieron.

[P. 243]. La casa de los Banū Murra, en al-Andalus, es Elvira [3]. En Sevilla tienen gente de una sola rama, que son los Banū ʿAwf b. Murra [4], con los que hizo un convenio el emir Muḥammad, colocándolos al frente de Sevilla, y nombrándolos

1 Tampoco este pasaje se lee en la edición de Lévi-Provençal. Cf. Otto Spies, *loc. cit.*

2 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

3 Efectivamente, muchos Murríes ilustres salieron de Elvira. Cf. p. ej., Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nos 267, 548, 704, 858, 1.649, 1.666.

4 b. Daysam b. Yazīd b. al-Mujtār b. al-Majšī b. ʿAmr b. al Ŷarrāh b. Muʿāwiya b. Ḥuṣayla b. ʿAdī b. Saʿd b. Murra b. ʿAwf b. Saʿd b. Ḏubyān.

emires [1] para gobernar a los sevillanos; favorecía con esto la causa de los muḍaríes, porque un yemení se había jactado de la superioridad numérica de los yemeníes en Sevilla. La casa de los Banū ᶜAwf estaba antes empobrecida, hasta el punto de que sus miembros habían tenido que trabajar como alfareros.

Este linaje, de tanto arraigo en la región de Granada, no es extraño que se conservara hasta el final del reino nazarí, y así lo registra Ibn al-Jaṭīb [2].

24. — *Ašŷaᶜ*.

[P. 247]. Me contó un beduíno de Ṭayy', que los Banū Muḥārib b. Jafaṣa b. Qays ᶜAylān y los Banū Ašŷaᶜ b. Rayṭ b. Gaṭafān b. Saᶜd b. Qays ᶜAylān, son, actualmente, las cabilas de Qays más decaídas en el desierto.

[P. 248]. A este linaje pertenecía Sawār [3] b. Ḥamdūn b. Yaḥyà, de Elvira, el que se alzó en al-Andalus por la causa de los árabes, cuando los muladíes se rebelaron contra ellos.

«Entre los Qaysíes de al-Andalus, hay quienes se remontan en su linaje a Ašŷaᶜ b. Rayṭ b. Gaṭafān. De ellos fué Muḥammad [4] b. ᶜAbd Allāh al-Ašŷaᶜī, sultán de al-Andalus» (*Analectes*, I, 186).

También recoge Ibn al-Jaṭīb el apellido *Ašŷaᶜī*, existente en la Granada mora [5].

25. — *Hawāzin*.

[No menciona Ibn Ḥazm gentes de al-Andalus que se remonten a Hawāzin, como individualidad tribual. Sí cita

1 Quizá hay que leer لأمرائه o لإمارته en el texto árabe.
2 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.
3 Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), índice.
4 Lévi-Provençal, *ibidem*, p. 26.
5 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

en cambio los descendientes de las subtribus. Cf. números siguientes].

«Entre los Qaysíes de al-Andalus hay quienes se remontan en su linaje a Hawāzin b. Manṣūr b. ʿIkrima b. Jaṣafa b. Qays, y dice Ibn Gālib que estos tienen en Sevilla núcleos numerosos» (*Analectes*, I, 185).

Esta tribu viene citada en las crónicas como existente en España desde los primeros años de la conquista árabe [1].

26. — *Bakr b. Hawāzin.*

[No los menciona Ibn Ḥazm para al-Andalus].

«Entre los Qaysíes de al-Andalus hay quienes se remontan en su linaje a Bakr b. Hawāzin, y dice Ibn Gālib que tienen su residencia (*manzil*) al norte de Valencia, a unas tres millas de esta ciudad [2]. También en Sevilla y en otras partes hay muchos de ellos, entre quienes se cuentan los Banū Ḥazm, que son de familia distinta a la de Abū Muḥammad b. Ḥazm [3] el ḥāfiẓ ẓāhirī, pues éste es de origen persa» (*Anal.*, I, 185).

27. — *Saʿd de Hawāzin.*

[P. 253]. Los Banū Ŷūdī de Elvira vienen del linaje de Saʿd b. Bakr b. Hawāzin b. Manṣūr b. ʿIkrima b. Jaṣafa b. Qays.

«Entre los Qaysíes de al-Andalus hay quienes se remontan en su linaje a Saʿd b. Bakr b. Hawāzin, y dice Ibn Gālib que hay muchos en Granada, tales como los

1 Cf. *Ajbār Maŷmūʿa*, pp. 65-66.

2 Llamada hoy Masalavés, nombre que proviene de *Manzil Hawāzin* (= *El Parador de los Hawāzin*). Cf. Asín Palacios, *Contribución a la toponimiu árabe de España*, pp. 118-9.

3 Este Ibn Ḥazm aludido aquí por Maqqarī es el autor de nuestra *Ŷamhara*. Sobre el problema de sus orígenes, que no fueron de sangre persa sino muladí española, puede verse Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba...*, prólogo.

Banū Ŷūdī, alguno de los cuales se destacó como jefe [1] en aquella región» (*Anal.*, I, 185).

28. — *Ṯaqīf.*

[P. 254]. Del linaje de Munabbih b. Bakr b. Hawāzin (que son los Ṯaqīf), fué al-Ḥurr [2] b. ᶜAbd al-Raḥmān, emir de al-Andalus bajo el califa Sulaymān b. ᶜAbd al-Malik, después de la muerte de ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Mūsà b. Nuṣayr. De él tomó nombre el *Balāṭ al-Ḥurr*, al oriente de Córdoba.

[P. 255]. Del linaje de ᶜAwf b. Ṯaqīf, en al-Andalus, en Beja, son los Banū Munḏir b. al-Ḥāriṯ [3].

«Sobre Ṯaqīf existen divergencias, pues unos dicen que son Qaysíes, y que Ṯaqīf se llamaba Qasī b. Munabbih b. Bakr b. Hawāzin, y que hay un grupo de ellos en al-Andalus, al cual pertenecía al-Ḥurr b. ᶜAbd al-Raḥmān al-Ṯaqafī, señor de al-Andalus. Otros dicen que son un resto del pueblo de Ṯamūd» [4] (*Anal.*, I, 186).

Ribera cuenta a los Ṯaqafíes entre las tribus más numerosas de la región de Valencia [5]. En los últimos tiempos de Granada también aparece registrado este apellido [6].

[1] Quiere aludir aquí a Saᶜīd b. Ŷūdī, poeta y valeroso guerrero, jefe de los árabes de Elvira revueltos contra el emir ᶜAbd Allāh. Sobre este personaje cf Dozy, *Histoire* (ed. Lévi-Provençal), índice; Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), índice; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* (ed. M. M. Antuña), índice; Ḍabbī, *Bugya*, nº 795; Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), pp. 81, 82, 98, 120, 238; Maqqarī, *Analectes*, II, p. 361.

[2] Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), pp. 24 y 51.

[3] b. ᶜAyšūn b. al-ᶜAlā' b. al-Muᶜallà b. al-ᶜAŷlān b. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. al-Ḥaŷŷāŷ b. Yūsuf.

[4] Pueblo impío de la antigüedad, citado en *Qur'ān*, VII, 71 ss.

[5] Ribera, *Disertaciones y opúsculos*, II, p. 212.

[6] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

29. — *Naṣr.*

[P. 258]. Descendiente de Naṣr b. Muᶜāwiya b. Bakr b. Hawāzin, en al-Andalus, fué Ismāᶜīl b. Isḥāq b. Ibrāhīm b. Ziyād b. al-Aswad b. Ziyād b. Nāfiᶜ b. Muᶜāwiya b. ᶜAwf b. Ṣaᶜṣaᶜa b. Bakr b. Naṣr b. Muᶜāwiya b. Bakr b. Hawāzin, vecino de Écija, tradicionista [1].

30. — *Salūl.*

[P. 260]. Encontré un grupo de los Banū Salūl en al-Mawsiṭa, del distrito de Niebla.

«Entre los Qaysíes de al-Andalus hay quienes remontan su linaje hasta Salūl, mujer de la que tomaron su *nisba* sus descendientes, pues el padre de éstos se llamaba Murra b. Ṣaᶜṣaᶜa b. Muᶜāwiya b. Bakr b. Hawāzin» (*Anal.*, I, 185).

Pocos hombres ilustres dió esta tribu en al-Andalus, según se desprende de los repertorios biográficos llegados hasta nosotros. Sin embargo, la *nisba* se conservó hasta los últimos tiempos de Granada [2].

31. — *Numayr.*

[P. 263]. La casa de los Banū Numayr [3], en al-Andalus está en los Bérchules.

«Entre los Qaysíes de al-Andalus hay quienes se remontan en su linaje a Numayr b. ᶜĀmir b. Ṣaᶜṣaᶜa, y dice Ibn Gālib que en Granada hay muchos de ellos» (*Anal.*, I, 185).

[1] Llevaba este tradicionista el sobrenombre de Ibn al-Ṭaḥḥān. Cf. Pons, *Ensayo*, nº 54. — Hubo además en Écija otras familias de Naṣríes: vid. Ibn al-Faraḍi, *Ta'rīj*, nºs 229, 234, 249, 1.305.

[2] Ibn al-Jaṭib, *Iḥāṭa*, p. 35.

[3] Son Banū Numayr b. ᶜĀmir b. Ṣaᶜṣaᶜa b. Muᶜāwiya b. Bakr b. Ḥawāzin.

32. — *Kilāb.*

[P. 270]. Del linaje de al-Ḍibāb b. Kilāb b. Rabīᶜa fué aquél qne mató a al-Ḥusayn [1], llamado Šamir b. Ḏī-l-Ŷawšan. Uno de sus descendientes fué al-Ṣumayl [2] b. Ḥātim b. Šamir b. Ḏī-l-Ŷawšan, que alcanzó señorío en al-Andalus, donde a su vez tuvo descendientes, cuya residencia está en Lajšabil, de Jódar, del distrito de Jaén.

«Entre los Qaysíes de al-Andalus, hay quienes se remontan en su linaje a Kilāb b. Rabīᶜa b. ᶜĀmir b. Ṣaᶜṣaᶜa b. Muᶜāwiya b. Bakr b. Hawāzin» (*Anal.*, I, 185).

No se nos dan referencias sobre la situación de los Kilābíes en nuestra Península. Aparte de esa localidad de Lajšabil, residencia de los descendientes de al-Ṣumayl, sabemos que a éste le fueron regaladas diez aldeas por Artobás, hijo del rey godo Witiza, una de las cuales se llamaba ᶜ*Uqdat al-zaytūn* (*Heredad de los olivos*) [3], sita en Almodóvar. Por otra parte, revisando las páginas de la *Bibliotheca Arabico-Hispana*, vemos cierto número de personajes que salen persistentemente de la zona de Elvira-Granada [4]. Y en esta última ciudad, subsistió el patronímico hasta los últimos tiempos [5].

33. — *Qušayr.*

[P. 273]. Descendiente de Qušayr [6] fué Balŷ [7] b. Bišr b. ᶜIyāḍ, que gobernó al-Andalus.

La casa de los Banū Qušayr en al-Andalus es Jaén. En Elvira también hay muchos de ellos.

[1] Se trata de al-Ḥusayn b. ᶜAlī, nieto de Mahoma, muerto en la jornada de Kerbela. Cf. *Encycl. de l'Islam*, II, p. 360.

[2] Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), índice.

[3] Cf. Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīj*, p. 31.

[4] Cf., p. ej., Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nᵒˢ 892, 923; Ḍabbī, *Bugya*, nº 1.416; Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 506.

[5] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

[6] Son Banū Qušayr b. Kaᶜb b. Rabīᶜa b. ᶜĀmir b. Ṣaᶜṣaᶜa b. Muᶜāwiya b. Bakr b. Hawāzin b. Manṣūr b. ᶜIkrima b. Jaṣafa b. Qays ᶜAylān.

[7] Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), índice.

«Entre los Qaysíes de al-Andalus hay quienes se remontan en su linaje a Qušayr b. Kaᶜb b. Rabiᶜa b. ᶜĀmir b. Ṣaᶜṣaᶜa; de ellos fué Balŷ b. Bišr, señor de al-Andalus, y sus descendientes, así como también los Banū Rašiq» (*Anal.*, I, 185).

Subsistían Qušayríes en la Granada mora de la época de Ibn al-Jaṭīb [1].

34. — *ᶜUqayl.*

[P. 274]. Descendiente de ᶜAmr b. ᶜUqayl [2], es el gramático Muḥammad [3] b. Muᶜārik, conocido por al-ᶜUqaylī, de Córdoba.

[P. 274]. Los Banū Sāmī de Guadix son descendientes de los Banū Ḥāŷib b. al-Muntafiq [del linaje de ᶜUqayl], y fueron wālíes y funcionarios [del estado].

[P. 275]. Descendientes de los Banū Juwaylid b. Simᶜān b. Jafāŷa [4] [del linaje de ᶜUqayl], son los Banū al-Ḥusayn [5] b. al-Dayŷn b. ᶜAbd Allāh, en Mantīša [6], en al-Andalus. Su casa es Jaén y Guadix, y se apellidan Banū ᶜAṭṭāf b. al-Ḥusayn b. al-Dayŷn [7]. De ellos fué Ibrāhīm b. Isḥaq b. Ibrāhīm b. Ṣajr b. ᶜAṭṭāf.

[1] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

[2] Son Banū ᶜAmr b. ᶜUqayl b. Kaᶜb b. Rabiᶜa b. ᶜĀmir b. Ṣaᶜṣaᶜa b. Muᶜāwiya b. Bakr b. Hawāzin.

[3] Murió el año 400 (= 1009). Cf. Ibn al-Faraḍī, *Taᵓrīj*, nº 1.669. — Su hijo Muᶜāwiya fué asimismo un notable alfaquí, tradicionista célebre y *ṣāḥib al-ṣalā* de la aljama de Córdoba, y murió en 469 (= 1076). Cf. Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 1.231; Ḍabbī, *Bugya*, nº 1340.

[4] Son Banū Juwaylid b. Simᶜān b. Jafāŷa b. ᶜAmr b. ᶜUqayl.

[5] al-Ḥusayn b. al-Dayŷn fué un destacado jefe de las divisiones «sirias». Mandaba la caballería del *ŷund* de Qinnasrīn en la batalla en que murió Balŷ. Cf. *Ajbār Maŷmūᶜa*, p. 53; Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), p. 57; Maqqarī, *Analectes*, II, p. 36; Dozy, *Histoire* (ed. Lévi-Provençal), índice.

[6] Es la Mentesa de la cora de Jaén, donde, en el siglo IX, se encastilló Isḥāq b. Ibrāhīm al-ᶜUqaylī contra el rebelde ᶜUmar b. Ḥafṣūn. Cf. *Ajbār Maŷmūᶜa*, p. 258, y añádanse a las referencias dadas las siguientes: Yāqūt, *Muᶜŷam*, IV, 658; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* (ed. M. M. Antuña), p. 122.

[7] b. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. ᶜAmr b. Yaḥyà b. ᶜĀmir b. Juwaylid b. Simᶜān.

Quizá haya que relacionar con esta tribu un despoblado de la provincia de Valencia llamado Benioquer, cuya etimología árabe sería *Bānī ʿUqayl* [1]. El linaje se conservó en al-Andalus hasta los últimos tiempos [2].

35. — *Rabīʿa.*

[No menciona Ibn Ḥazm descendientes, en al-Andalus, de Rabīʿa b. Nizār, como individualidad tribual. Sí cita descendientes de las tribus que arrancan del linaje de Rabīʿa. Cf. números siguientes].

«Con respecto a [los Banū] Rabīʿa b. Nizār, se dice en la *Furŷat al-anfus* que su *iqlīm* es conocido, pues lleva su nombre, al norte de la ciudad de Guadix» (*Analectes*, I, 186).

Según el *Ajbār Maŷmūʿa*, la raza de Rabīʿa era poco numerosa en al-Andalus, por lo menos en la época del wālī Yūsuf al-Fihrī [3].

36. — *Ḍubayʿa.*

[P. 276]. Descendientes de Ḍubayʿa b. Rabīʿa b. Nizār son los Banū Yaʿmar [4], de los cuales vienen a su vez los [yaʿmaríes] de Úbeda en al-Andalus.

Ibn al-Abbbār precisa muy repetidamente que Úbeda y sus alrededores constituían la sede de los Yaʿmaríes, y nos facilita una buena serie de biografías de ilustres personajes de esta familia [5]. Por lo demás, el apellido Yaʿmarī se conservó en Granada hasta el final de la dominación musulmana [6].

1 Asín Palacios, *Contribución a la toponimia árabe de España*, p. 91.
2 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.
3 *Ajbār Maŷmūʿa*, p. 64.
4 b. Mālik b. Buḥṯa b. Ḥarb b. Wahb b. Ŷulayy b. Ahmas b. Ḍubayʿa.
5 Cf. Ibn al-Abbār, *Takmila* (ed. Codera), nos 106, 107; idem (ed. Alarcón y González Palencia), nos 1.840, 2.795; idem (ed. M. b. Cheneb), no 279 y pp. 30, 135 y 142.
6 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

37. — *Asad b. Rabīᶜa.*

[No menciona Ibn Ḥazm descendientes en al-Andalus de Asad b. Rabīᶜa como individualidad tribual. Sí menciona las tribus descendientes de ésta. Cf. números siguientes.]

«Los más famosos de todos los que llevan la *nisba* de Asad, son siempre los Banū Asad b. Juzayma b. Mudrika b. Ilyās b. Muḍar [1]. Pero hay también Asadíes que vienen del linaje de Muḥārib [2] b. ᶜAmr b. Wadīᶜa b. Lukayz b. Afṣà b. ᶜAbd al-Qays b. Afṣà b. Duᶜmī b. Ŷadīla b. Asad b. Rabīᶜa. Dice Ibn Gālib: de éstos son los Banū ᶜAṭiyya, magnates de Granada» (*Anal.*, I, 186).

La ilustre casa de los Banū ᶜAṭiyya granadinos dió relevantes personalidades que merecieron el honor de ser recordadas por los historiadores. Entre ellos sobresalieron: Qāsim b. Tammām b. ᶜAṭiyya, asceta que pasó su vida en los campos de Elvira [3]; Gālib b. Tammām b. ᶜAbd al-Raᵓūf b. ᶜAbd Allāh b. Tammām b. ᶜAṭiyya, que hizo un viaje de estudios por Oriente [4]; ᶜAbd al-Raḥmān b. Gālib b. Tammām b. ᶜAṭiyya, que recibió las enseñanzas de su padre y fué él, a su vez, maestro de su hijo [5]; Gālib b. ᶜAbd al-Raḥmām b. Gālib b. Tammān b. ᶜAṭiyya, hombre virtuoso, literato, poeta, lexicógrafo y erudito en tradiciones proféticas [6]; y ᶜAbd al-Ḥaqq b. Gālib b. ᶜAbd al-Raḥmān b. ᶜAṭiyya, el más celebrado de todos, autor de una valiosa *fahrasa* o *barnāmaŷ* de los maestros y materias que cursó [7].

1 Cf. *supra*, nº 12.

2 Por lo cual, en lugar de *Asadíes*, se llamaron *Muḥāribíes*, y no hay que confundirlos con los otros Muḥāribíes de la raza de Fihr. Cf. *supra*, nº 9.

3 Murió en 318 (= 930). Cf. Ibn al-Faraḍī, *Taᵓrīj*, nº 1.062.

4 Murió antes del año 400 (= 1009). Cf. Ibn al-Faraḍī, *Taᵓrīj*, nº 1.017; Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 974.

5 Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 717.

6 Nació en 441 (= 1049) y murió en 518 (= 1124). Cf. Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 978.

7 Murió en 542 (= 1147). Cf. Pons, *Ensayo*, nº 170; Ibn Saᶜīd, *Rayāt* (ed. y trad. García Gómez, *El libro de las banderas de los campeones*), nº LXXIV; Brock., *GAL*, I, 472; *Suppl.*, I, 732.

38. — *al-Namir.*

[P. 285]. Descendiente de al-Namir b. Qāsiṭ, fué el alfaquí andaluz Abū ʿUmar Yūsuf [1] b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. ʿAbd al-Barr b. ʿĀṣim.

La casa de los Banū-l-Namir b. Qāsiṭ en al-Andalus es Ḥiṣn Waḍḍāḥ en el distrito de Rayyo.

«Entre los Banū Asad b. Rabīʿa, en al-Andalus, hay quienes toman su *nisba* de al-Namir b. Qāsiṭ b. Hinb b. Afṣà b. Duʿmī b. Ŷadīla b. Asad, tales como los Banū ʿAbd al-Barr, de los cuales fué el ḥāfiẓ Abū ʿUmar b. ʿAbd al-Barr» (*Analectes*, I, 186).

La *nisba* de esta tribu perduró hasta el final de los tiempos de Granada [2].

39. — *Taglib.*

[No menciona Ibn Ḥazm descendientes de Taglib en al-Andalus].

«Entre los Banū Asad b. Rabīʿa, en al-Andalus, hay quienes se remontan en su linaje a Taglib b. Wāʾil b. Qāsiṭ b. Ḥinb, como los Banū Ḥamdīs [3], magnates de Córdoba» (*Anal.*, I, 186).

Habrá que relacionar, probablemente, con esta tribu, la localidad de Benitagla (Almería), citada con la grafía de «Bani Taglab» en escrituras del Marqués de Campotéjar [4]. El linaje se conservaba en Granada en la época de Ibn al-Jaṭīb [5].

[1] Escritor cordobés, fecundísimo (m. 463 = 1070). Cf. Pons, *Ensayo*, nº 111; Brock., *GAL*, I, 367; *Suppl.*, I, 628. — Su padre viene citado por Ḍabbī, *Bugya*, nº 888, y su hijo, llamado también ʿAbd Allāh, por Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 606.

[2] Ibn al-Jaṭīb, *Iḫāṭa*, p. 35.

[3] Habrá que leer, seguramente, «Banū Hamdīn», la poderosa familia cordobesa, uno de cuyos miembros se proclamó rey en Córdoba por el año 1145. Otro fué historiador. Cf. Pons, *Ensayo*, nº 179; Codera, *Decadencia y desaparición de los Almorávides en España*, passim.

[4] Cf. Asín Palacios, *Contribución a la toponimia árabe de España*, p. 92.

[5] Ibn al-Jaṭīb, *Iḫāṭa* (ms. nº CXLII de la colección Gayangos de la Real Academia de la Historia), fº 17.

40. — *Bakr b. Wā'il.*

[P. 302]. En Córdoba vivieron los Banū Maṭrūḥ [1] [del linaje de Bakr b. Wā'il], casa eminente, de la que no quedan más que Muḥammad b. Jalaf [2] y sus hijos Aḥmad, ᶜAbd Allāh e Ismāᶜīl, que están en Huelva (أونبة) de [la región de] Niebla.

«Entre los Banū Asad b. Rabīᶜa, en al-Andalus, hay quienes se remontan en su linaje a Bakr b. Wā'il, tales como los Bakríes, señores de Huelva (أونبة) y Saltes [3], entre los cuales se cuenta Abū ᶜUbayd al-Bakrī [4], autor de varios libros *(taṣānīf)*» (*Anal.*, I, 186).

Los Bakríes habitaron Calatrava desde tiempos antiguos. Efectivamente, cuando al-Ṣumayl b. Ḥātim se hallaba sitiado en Zaragoza, y en apurada situación, el wālī Yūsuf al-Fihrī envió fuerzas en su socorro. Estas huestes — dicen las crónicas — «siguieron su marcha [desde Córdoba] hasta llegar al Guadiana, donde encontraron a las divisiones de Bakr b. Wā'il y de Banū ᶜAlī...» [5]. Y en los días revueltos del emir ᶜAbd Allāh, «los Bakríes de Calatrava fueron a acogerse a Saᶜīd b. Ŷūdī» [6], el caudillo de los árabes de Elvira. Por otra parte sabemos que, a comienzos del reinado de ᶜAbd al-Raḥmān III, un rebelde conocido por el apodo de Ibn Ardabuliš, que se llamaba Muḥammad b. ᶜAbd Allāh al-Bakrī, se había encastillado en Malagón y desde allí comenzó a lanzar ataques contra Calatrava, «contra *su propia gente*» (قومه) que lo habían expulsado de entre ellos [7].

Hubo Bakríes en la Granada nazarí [8].

[1] El más destacado fué Muḥammad b. Yūsuf b. Maṭrūḥ, que estudió en Córdoba por los años de ᶜAbd al-Raḥmān II. El emir Muḥammad le nombró *ṣāḥib al-ṣalā*, y estaba encargado de dictar las *fatwàs*. Cf. Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 1.111.

[2] b. Muḥammad b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Muḥammad b. Yūsuf b. Maṭrūḥ b. Abī-l-Sarī ᶜAbd al-ᶜAzīz b. ᶜAbd Allāh b. Mahrān b. ᶜAdī b. Wāṭila b. Zayd b. Rabīᶜa b. Saᶜd b. Mālik b. Taym b. Qays b. Ṯaᶜlaba b. ᶜUkāba b. Saᶜb b. ᶜAlī b. Bakr b. Wā'il.

[3] Cf. Dozy, *Notice sur les Becrites...*, apud *Recherches* [1] (Leiden 1894, pp. 286-307; Dozy, *Histoire* (ed. Lévi-Provençal), III, pp. 222-3.

[4] Es el tan conocido geógrafo andaluz. Cf. Pons, *Ensayo*, nº 125; Brock., *GAL*, I, 476; *Suppl.*, I, 875.

[5] *Aḫbār Maŷmūᶜa*, p. 71.

[6] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* (ed. M. M. Antuña), p. 29.

[7] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* (ed. M. M. Antuña), p. 19. Cf también Lévi-Provençal y García Gómez, *Una crónica anónima de ᶜAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir*, pp. 95-96, y relaciónese el texto trunco con el de *Muqtabis*.

[8] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

41. — *Iyād.*

[P. 308]. Entre las cábilas de Namāra (que proceden de Iyād b. Maᶜad), se cuenta la de al-Ṭammāḥ b. Namāra: su casa, en Oriente está en al-Ŷazīra (Mesopotamia); en al-Andalus está en Carmona [1] y Niebla.

«Por lo que toca a Iyād b. Nizār (que se dice que fué hijo de Maᶜad, pero lo cierto es que fué hijo de Nizār), a él se remontan en su linaje los famosos Banū Zuhr [2] de Sevilla y otros» (*Anal.*, I, 186).

También hubo Iyādíes en la Granada de Ibn al-Jaṭīb [3].

42. — *Gāfiq.*

[P. 309]. Descendientes de Gāfiq b. al-Šāhid b. ᶜAlqama b. ᶜAkk b. ᶜAdnān: su casa, en al-Andalus, es conocida por el nombre de este linaje, en el *ŷawf*, al norte de Córdoba [4]. Uno de ellos fué el emir de al-Andalus ᶜAbd al-Raḥmān [5] b. ᶜAbd Allāh b. Majš b. Zayd b. Ŷabala b. Ẓahīr b. al-ᶜĀ'iḏ b. ᶜĀ'iḏ b. Gāfiq b. al-Šāhid b. ᶜAlqama b. ᶜAkk; tuvo descendencia, que ya ha desaparecido, en Morañana de los Gāfiqíes [6], cerca de Sevilla, sobre el Guadalquivir (على النهر الأكبر).

[1] Ilustres iyādíes de Carmona pueden verse en: Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nos 402, 1.253, 1.422, y 1.690; Ḍabbī, *Bugya*, nº 730.

[2] Familia célebre que dió los sabios médicos conocidos en Occidente desde la Edad Media con el nombre de Avenzoar. Cf. Sarton, *Introduction to the History of Science*, II, 230.

[3] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

[4] Es el actual Belalcázar. Cf. F. Hernández, *Gāfiq, Gahet, Gahete = Belalcázar*, apud *al-Andalus*, IX (1944), pp. 71 ss.

[5] Cf. Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), pp. 26, 36, 37.

[6] La *Ŷamhara* trae مرنيانة الغافقيين. Ibn al-Qūṭiyya nos suministra dos veces este dato sobre la residencia de los descendientes del wālī ᶜAbd al-Raḥmān al-Gāfiqī, y las dos veces escribe مرنانة (cf. *Ta'rīj*, pp. 10 y 61), diciendo que estaba situada en el Aljarafe de Sevilla.

Maqqarī coloca este linaje entre las tribus de Qaḥṭān, y cita: «Dice Ibn Gālib: De Gāfiq fué Abū ʿAbd Allāh b. Abī-l-Jiṣāl [1], el kātib; la mayor parte de [los habitantes de] las comarcas de Segura (شَقُورَة) se remontan a Gāfiq» (*Anal.*, I, 187).

Hubo Gāfiqíes entre los granadinos contemporáneos de Ibn al-Jaṭīb [2].

ELÍAS TERÉS.

[1] Conocido escritor que nació en Fargalīṭ, aldea de la comarca de Segura, de los distritos de Jaén. Cf. Pons, *Ensayo*, nº 165.

[2] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

IBN ʿABBĀD DE RONDA ET JEAN DE LA CROIX *

A PROPOS D'UNE HYPOTHÈSE D'ASÍN PALACIOS [1]

En 1933, Miguel Asín Palacios publiait dans la Revue qu'il venait de fonder, AL-ANDALUS, un article qui fut très remarqué aussi bien des islamologues que des hispanisants. *Un precursor hispano-musulman de San Juan de la Cruz* était le titre de cette étude qu'il consacrait à Ibn ʿAbbād de Ronda († 1390) et dans laquelle il tentait, en cherchant du côté musulman, de donner une solution au problème des sources du symbolisme nocturne sanjuanien, soulevé par Jean Baruzi [2]. Ayant à notre tour entrepris une étude sur Ibn ʿAbbād, nous avons été amenés à reprendre la question et c'est le résultat de cette enquête que nous présentons aux lecteurs d'AL-ANDALUS; enquête purement historique qui présente d'abord l'état de la question et tente ensuite de prolonger la recherche en versant au débat un supplément de documentation.

* [Nuestra escuela y nuestra revista se basan y sustentan en una tradición; pero en una tradición viva, no en una tradición muerta y petrificada. Por eso acogemos y publicamos con frecuencia artículos referentes a los temas suscitados por los maestros de nuestra escuela, en cuanto que son temas vivos y, por serlo, originan discusiones y reacciones, y provocan nuevas investigaciones y descubrimientos, que los recortan, los comprueban o los modifican. No compartimos algunos de los puntos de vista expuestos en el presente y bello artículo del P. Paul Nwyia, S. I.; pero lo publicamos porque contiene apreciables juicios y precisiones sobre una de las tesis favoritas de don Miguel Asín Palacios, cuyo glorioso nombre ostenta nuestro Instituto. — *N. de la R.*]

[1] Les pages qui suivent sont extraites d'un ouvrage sur Ibn ʿAbbād à paraître prochainement.

[2] AL-ANDALUS, 1933, vol. I, pp. 7-79. Cet article avait d'abord paru en traduction française dans les *Études Carmélitaines*, Avril 1932, vol, I, pp. 113-167. Nous citerons d'ordinaire cette traduction, en la corrigeant parfois sur le texte arabe, quand il s'agit des textes d'Ibn ʿAbbād.

L'étude d'Asín Palacios vise à être à la fois une démonstration, par l'analyse d'un cas privilégié, de l'origine et de l'inspiration chrétiennes du mysticisme musulman — thèse qui lui est chère — et une recherche hypothétique sur les sources — encore mystérieuses — où St. Jean de la Croix aurait puisé son symbolisme de la *Nuit* mystique.

Le cas privilégié analysé par l'auteur est ce qu'il appelle «l'attitude profondément chrétienne de renoncement aux charismes adoptée par les soufis hispano-musulmans de l'école šāḏilite, particulièrement par Ibn ᶜAbbād de Ronda» (p. 114).

Dans une première partie (pp. 115-123), après avoir donné une biographie succincte d'Ibn ᶜAbbād, évoqué les œuvres et analysé rapidement les seize lettres du recueil des *Rasā'il Ṣugrà*, Asín Palacios aborde l'étude de «sa doctrine du renoncement aux charismes» (pp. 123-133), étude qui forme la partie centrale de l'article. S'attachant uniquement au texte ᶜabbādien du Commentaire des *Ḥikam* d'Ibn ᶜAṭā' Allāh, Asín Palacios en paraphrase longuement les principaux passages concernant ce sujet: signification du *basṭ* (dilatation, consolation) et du *qabḍ* (resserrement. désolation); supériorité du *qabḍ* sur le *basṭ* comme moyen de purification intérieure; comportement à adopter dans l'un et l'autre, à savoir méfiance en face du *basṭ*, et acceptation, résignée ou joyeuse, du *qabḍ;* enfin, comme conséquence de tout cela, le renoncement aux charismes: tels sont les principaux points examinés par l'auteur.

Notons qu'il est incontestable qu'en prenant pour thème de son article un tel sujet, Asín Palacios pouvait illustrer son étude de très beaux textes ᶜabbādiens, dignes d'un St. Jean de la Croix, et donner d'Ibn ᶜAbbād, à travers eux, une image proche du Christianisme. Mais en isolant ces textes d'une œuvre qui restait inconnue dans son ensemble, et en présentant la doctrine du *qabḍ* et *basṭ*, ou du renoncement aux charismes, comme la pièce maîtresse de la spiritualité d'Ibn ᶜAbbād, Asín Palacios grossissait démesurément certains traits du visage présenté par lui et le déformait par là-même. Car si de tels thèmes étaient primordiaux dans la pensée d'Ibn ᶜAbbād, comment expliquer, par exemple, que les termes de *qabḍ* et *basṭ* qui se-

raient, selon Asín Palacios, «le pivot autour duquel tourne toute la théorie šāḏilite» (p. 134), n'apparaissent dans ses Lettres que si rarement et dans des contextes tout a fait insignifiants? [1] En vérité, le choix exclusif du Commentaire des *Ḥikam* comme source d'étude condamnait dès l'abord Asín Palacios à considérer la doctrine ʿabbādienne d'un point de vue qui ne pouvait être le meilleur. Nous croyons Ibn al-Sakkāk, qui fut disciple d'Ibn ʿAbbād, mieux informé quand il présente la *barā'a min-al-ḥawl wa-l-quwwa* ou, pour employer un terme plus ʿabbādien, la *barā'a min-ul-daʿwà*, comme l'idée centrale de la spiritualité de son maître dont le renoncement aux charismes n'est qu'une conséquence pratique [2].

Cependant, là où Asín Palacios a parfaitement raison, c'est quand il souligne que la doctrine du *qabḍ* et *basṭ* et du renoncement aux charismes, doctrine qui est, soit dit en passant, classique en Islām, reçoit dans la jeune École šāḏilite sa plus parfaite expression. Or cette expression se retrouve presque identique, deux siècles plus tard, sous la plume des plus grands maîtres de l'École carmélitaine. On retrouve même, de part et d'autre, l'usage du symbolisme de la Nuit pour désigner ces états d'âme. Asín Palacios s'interroge alors sur les causes d'une telle coïncidence (pp. 133-139). «Le nombre et les caractéristiques typiques des ressemblances, dans la pensée et le lexique qui les traduit, obligent, remarque-t-il, à rejeter l'hypothèse qui tâcheraient d'expliquer les ressemblances par une simple coïncidence occasionnelle, ou par le simple parallélisme fonctionnel d'une commune psychologie humaine» (p. 136). Pour sa part, l'Auteur suggère l'hypothèse «d'une transmission littéraire» des symboles šāḏilites à l'École carmélitaine, par l'intermédiaire des Morisques convertis qui, encore au début du XVII[e] siècle, étaient nombreux en Espagne [3]. Il est vrai qu'aucune preuve historique

[1] I n tout sept fois: quatre fois dans les *Rasā'il Kubrà* (pp. 71, 145, 165, 194) et trois dans les *Rasā'il Ṣugrà* (pp. 28, 71, 75).

[2] A l'appui d'Ibn al-Sakkāk on peut du reste citer le Commentaire des *Ḥikam* lui-même. Cf. par exemple, t. I, p. 97.

[3] Les documents officiels donnent la liste et le nombre des Morisques ex-

n'a pu être alléguée en faveur d'une telle hypothèse; mais elle devient vraisemblable, reprend Asín Palacios, si l'on songe que «sur toute la surface du sol espagnol, non seulement en Andalousie mais en Castille, vivent de nombreux morisques récemment convertis, qui, du fait de leur conversion, n'ont pas forcément oublié l'éducation islamique reçue, surtout en ce qui concerne les thèmes communs aux deux religions et qui n'atteignent pas le dogme, c'est-à-dire en tout ce qui se rapporte à l'ascèse et à la mystique» (p. 137) [1].

Il resterait seulement à prouver — et ceci est capital — «la diffusion parmi les morisques des théories mystiques šāḏilites», ce sur quoi, avoue Asín Palacios, «nous ne possédons pas de données positives» (p. 138). A cette lacune, l'auteur essaie de parer en se tournant du côté du šāḏilisme nord-africain. Constatant la persistance du mouvement šāḏilite à Tunis, remarquant par ailleurs que Tunis fut l'un des refuges des Morisques espagnols, il en conclut, sans qu'on voit comment la conclusion s'impose: «Si donc la tradition šāḏilite se maintient encore vivante dans les milieux islamiques occidentaux de souche andalouse, il serait osé de supposer qu'elle ait été ignorée parmi les Morisques espagnols du XVI[e] siècle [2]».

A la suite de cet article d'Asín Palacios, il est devenu de

pulsés de la Vieille Castille et du Royaume de Tolède, lors de l'expulsion définitive en 1610-1611: en tout 11.590 personnes.

[1] A vrai dire la question n'est pas tellement de savoir si les morisques se rappelaient encore de l'Islām, puisqu'en fait ils ne l'avaient jamais ni oublié ni abandonné, dans leur majorité. La question à résoudre, comme nous le verrons avec Baruzi, c'est celle de savoir si, parmi les morisques, certains étaient devenus assez chrétiens pour pouvoir être admis dans les milieux des *cristianos viejos* et y exercer une influence.

[2] *Loc cit.*, p. 138. Ce que l'on peut dire à l'appui de l'hypothèse d'Asín Palacios c'est qu'il semble certain que les écrits šāḏilites — et notamment les *Ḥikam* d'Ibn ʿAṭāʾ Allāh — étaient passés en Espagne dès le VIII/XIV[e] siècle. Un texte d'Abū Isḥāq al-Šāṭibī qui cite les *Ḥikam* en fait foi (cf. *Miʿyār*... de Wanšarīsī, t. 11, p. 108). Les Morisques connaissaient aussi la Litanie des Noms divins d'Ibn ʿAbbād, cf. P. Longás, *Vida religiosa de los Moriscos* (Madrid 1915), p. 112.

tradition parmi les islamologues et les hispanisants de s'interroger sur l'influence qu'auraient exercée les soufis musulmans sur les mystiques espagnols, et particulièrement Ibn ʿAbbād sur St. Jean de la Croix dans le cas du symbolisme de la nuit mystique.

Ainsi, parmi les islamologues, M. Louis Massignon qui écrit dans une note parue dans les *Études Carmélitaines:* « Asín Palacios a entrevu une filiation possible pour le vocabulaire de la 'nuit obscure' entre le musulman Ibn ʿAbbād Rondī... et Saint Jean de la Croix. — J'ai dit ailleurs [1] combien il fallait rester sur la réserve, et ne pas conclure de coïncidences à des emprunts par 'acculturation'. Il ne suffit pas de considerer isolément et terme à terme deux listes de mots techniques; il faut replacer ces mots dans leur contexte, gangue originelle, pour retrouver leur valeur d'expression (et d'expérimentation) initiale... Entre Ibn ʿAbbād et Saint Jean de la Croix il y a plutôt convergence indépendante qu'emprunt» [2].

Du côté des hispanisants, l'hypothèse d'Asín Palacios a fait l'objet d'une étude critique très minutieuse de la part de Jean Baruzi [3]. «Dans ce milieu incroyablement complexe qu'est le milieu espagnol du XVI[e] siècle, écrit Baruzi, une hypothèse telle que celle d'Asín Palacios ne se heurte à aucune impossibilité d'ordre historique qui la rende dès le premier regard sans portée» (p. 148). J. Baruzi s'attache, dans la première partie de son étude, à évoquer justement l'extrême complexité de ce milieu dans lequel l'Espagne eut à affronter et à résoudre le grave problème des Morisques. Il montre combien cette question reste encore mal connue de nous et à quel travail de défrichage l'on devra se donner avant que la lumière se fasse sur toutes les données du problème. Par quelques sondages, l'auteur indique

[1] L'auteur renvoie à son *Essai...*, pp. 35 sqq.

[2] *Textes musulmans pouvant concerner la nuit de l'esprit,* in *Études Carmélitaines,* Octobre 1938, pp. 54-55; cf. aussi L. Gardet, *Expériences mystiques en terres non-chrétiennes* (1953), pp. 94-95.

[3] *Sur une hypothèse d'Asín Palacios,* dans *Problèmes d'histoire des religions* (Paris 1935). Cf. aussi Max Milner, *Poésie et vie mystique chez Saint Jean de la Croix*, pp. 57-58.

les voies principales où il faut s'engager, mais en même temps il soulève plusieurs problèmes de la solution desquels dépend la valeur de l'hypothèse d'Asín Palacios. Parmi ces problèmes, le plus important concerne l'influence exercée au XVI^e^ siècle par les *cristianos nuevos* entrés dans le clergé et les couvents. C'est par l'intermédiaire de ces religieux ou prêtres, récemment convertis et pleins encore du souvenir de la religion musulmane, que les éléments de spiritualité šāḏilite se seraient, d'après Asín Palacios, infiltrés dans la spiritualité espagnole. Baruzi ne rejette pas à priori l'hypothèse, mais il pose à Asín Palacios une série de questions à résoudre au préalable. «Quelle est la proportion de ces *cristianos nuevos* dans la vie chrétienne authentique de l'Espagne d'alors?» (p. 124). «Peut-on déterminer à peu près le rôle que jouèrent de tels éléments dans la vie ecclésiastique et, en particulier, dans la vie conventuelle du XVI^e^ siècle espagnol?» (p. 124). En admettant «que des transmissions n'aient pas été impossibles des milieux morisques aux milieux proprement chrétiens, encore faudrait-il se représenter avec précision ce que l'on entendra ici par influence. Il serait indispensable de connaître le niveau de culture des milieux morisques en question. Et, là-dessus, nos renseignements sont vagues» (p. 135). Il faudrait «discerner si ces *cristianos nuevos* devenus Religieux appartenaient à une élite spirituelle et morale et étaient, par suite, capables de révéler quelque chose de ce qu'ils avaient antérieurement appris et vécu, ou s'ils étaient de ces témoins vagues et anonymes qui participaient, indifférents, à des milieux antagonistes sans avoir jamais le don d'en saisir quoi que ce fût» (p. 138). Enfin une dernière question: à supposer que ces *cristianos nuevos* fussent de milieux cultivés, il resterait à prouver la diffusion parmi eux de la doctrine šāḏilite.

Ces questions posées, J. Baruzi en vient au cas de St. Jean de la Croix. «Il semble, conclut-il, que nous ayons maintenant assez exactement déterminé ce qu'il faudrait arriver à circonscrire pour donner à l'hypothèse d'Asín les précisions nécessaires. Supposons que ce travail ait été fait, et surtout, qu'il soit réalisable. Encore faudrait-il examiner si les données obtenues

s'accordent le moins du monde avec ce que nous savons de Saint Jean de la Croix» (p. 138).

Baruzi est d'accord avec Asín pour reconnaître des affinités et des ressemblances réelles entre la doctrine d'Ibn ʿAbbād et celle de Saint Jean de la Croix. Mais, interroge-t-il, ces afinités et ces ressemblances doivent-elles être expliquées par un lien de filiation? (p. 127). A priori, cette solution ne s'impose pas, et en fait elle est incontrolable. En effet «ici nous nous heurtons une fois de plus à l'indigence insurmontable des documents concernant sa (J. de la Croix) formation spirituelle concrète et totale. Il est clair qu'il nous faudrait pouvoir le suivre, autrement que par des reconstitutions de milieux, à travers la période de Medina del Campo et la période de Salamanque. Rien ne le permet. Mais puisque nous cherchons avant tout en ce moment à éliminer l'arbitraire et le vague dans la determination d'une hypothèse, nous pouvons, semble-t-il, préciser quel serait le moment de la vie de saint Jean de la Croix où il y aurait le plus de chances de supposer avec vraisemblance une influence à cet égard: ce serait la période de Pastrana (1570), alors que saint Jean de la Croix était Maître des novices, constituant sans doute sa doctrine, exerçant la plus grande influence, se trouvant dans une Cité où les statistiques nous révèlent un nombre considérable de Morisques et où nous savons d'autre part qu'il y avait un important foyer d'illuminisme. Qu'il ait détesté alors aussi bien les Morisques que les ʿAlumbrados', la chose est possible; qu'il ne s'en soit pas alors soucié, la chose est possible aussi. Au moins pouvons-nous difficilement imaginer qu'il n'en ait jamais rien entendu dire» (p. 139).

Contrairement à ce qu'il avait écrit autrefois [1], J. Baruzi ne croit pas qu'on puisse retenir le séjour à Grenade comme un moment important de cette rencontre avec l'Islām: «Il est clair cependant, écrit-il, que la période de Grenade serait ici capitale, d'autant plus que nous savons de façon ferme que la vie d'écrivain de Jean de la Croix y fut intense. Mais sa doctrine est

[1] Dans *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (2e éd.), pp. 206-207.

alors construite, ses œuvres sont écrites déjà pour la plupart, et la *Montée du Carmel*, de même que la *Nuit obscure*, qui sont les deux œuvres dont il s'agit, sont depuis longtemps composées» (p. 140).

L'étude de J. Baruzi dont nous venons de retracer les grandes lignes dit, croyons-nous, l'essentiel des difficultés auxquelles se heurte l'hypothèse d'Asín Palacios. Ces difficultés, comme le note Baruzi lui-même, n'infirment en rien la valeur de cette hypothèse; elles font seulement saillir le nombre considérable de questions suscitées par elle ou à son occasion, et sollicitent l'esprit à ne pas se contenter d'une vérité facile et à pousser toujours plus loin ses investigations.

Pour seconder ces investigations qui incombent aux historiens de saint Jean de la Croix, nous voudrions ici présenter quelques reflexions touchant, d'une part, le contenu du symbolisme nocturne dans l'École šāḏilite [1], et d'autre part, les vocations religieuses dans les milieux des morisques du XVI[e] siècle.

Le premier qui se soit servi d'une façon explicite de l'image de la nuit et du jour pour symboliser des états mystiques est le fondateur même de l'École šāḏilite, Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī († 656/1258), dans un texte que cite Ibn ᶜAbbād dans son Commentaire des *Ḥikam* [2]. En voici les passages qui nous intéressent:

Le *qabḍ* (resserrement) et le *basṭ* (dilatation) sont deux états dont est rarement exempt le serviteur de Dieu. Tous deux se succèdent alternativement, comme la nuit et le jour (. . .). Si le *qabḍ* s'empare

[1] Pour une analyse parallèle de la «nuit» chez saint Jean de la Croix, vr. J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix...*, pp. 308 sqq.

[2] On garde de Šāḏilī des collections de sentences mystiques et des Lettres de direction spirituelle. Le texte cité ici est certainement le fragment d'une lettre, puisqu'il se termine par la formule de la salutation. Cette lettre cependant ne se retrouve pas dans les deux Recueils que nous avons pu consulter, celui de la Qarawīyīn, ms. 492, 2°, fol. 10 *v* – 13 *r* (composé par ᶜAbd el-Nūr) et celui de l'Escurial, ms. 1809, fol. 24 *r* – 38 *r* (composé par Ibn al-Ṣabbāg).

de toi soudainement, sans que tu en connaisses la raison, rappelle-toi que le «temps» *(waqt)* est alors double: nuit et jour. Ce qui ressemble le plus à la nuit c'est le *qabḍ*, et au jour le *basṭ*. Si donc te survient le *qabḍ* sans que tu en connaisses la cause, ton devoir est alors le calme et le repos dans les paroles et les mouvements extérieurs et intérieurs [1]. Si tu agis ainsi, très vite la nuit se retirera de toi avec l'apparition du soleil de ta journée, ou d'un astre qui te guidera ou de la lune qui t'éclairera, ou enfin d'un soleil à la lumière duquel tu verras. Les astres sont les astres de la science *(ʿilm)*, la lune est la lune du *tawḥīd*, le soleil est le soleil de la «gnose» *(maʿrifa)*. Mais si tu te meus dans l'obscurité de ta nuit, tu échapperas rarement a la perdition [2].

Il est à remarquer que dans les premières lignes de ce morceau qu'admirait Ibn ʿAbbād, la nuit et le jour sont pris comme un simple point de comparaison et une image somme toute banale, sans contenu symbolique. Puis, par le truchement de l'idée du «temps» *(waqt)*, familière aux soufis mais en elle-même ambivalente — puisqu'elle signifie ou peut signifier à la fois le temps cosmique et le temps psychologique —, le passage se fait de l'image au symbole, ou plus exactement, à l'allégorie, car s'il est vrai que «le symbole exige que nous ne cherchions pas plus à exprimer l'image par l'idée que l'idée par l'image» [3], la pensée de Šāḏilī maintient au contraire la dualité entre l'idée et

[1] Il est intéressant de rapprocher de ce texte ce que Saint Ignace de Loyola écrit lui-même de la désolation: «Au temps de la désolation il ne faut rien changer, mais s'en tenir avec fermeté et constance au dessein formé antérieurement». Sur quoi un commentateur moderne remarque: «C'est l'évidence. Si déjà le débutant ne peut se fier à la consolation pour se résoudre à une entreprise, à plus forte raison doit-il se garder d'une décision prise sous le coup de la tristesse. *Il est dans les ténèbres; il doit attendre que la nuit passe*» (Christus, *Cahiers spirituels*, n° 4, p. 37).

[2] *Šarḥ al-Ḥikam*, t. I, pp. 68-69; trad. française, pp. 142-143 (nous la corrigeons légèrement d'après le texte arabe).

[3] Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience*, p. 324. «Nous avons devant nous une allégorie chaque fois qu'un parallélisme est construit entre un système d'images et des pensées abstraites formulées ou virtuelles» (*Ibid.*, p. 323).

l'image et va de l'une à l'autre pour mieux rendre l'une saisissable dans et par l'autre. Le *qabḍ*, raisonne-t-il, est comme une nuit ténébreuse qui enveloppe l'homme; plus qu'une aridité, il est une ténèbre, où l'homme doit se garder de toute initiative de peur de trébucher. Il faut attendre patiemment que le jour se lève ou qu'au sein même de la nuit un astre ou la lune brille. Šāḏilī ne parle pas de «nuit lumineuse», mais l'image des astres et de la lune par laquelle il symbolise comme une sorte d'aurore de l'illumination mystique se levant avec la science *(ʿilm)* et la profession de foi *(tawḥīd)* suggère que la nuit peut devenir aussi le «temps» *(waqt)* où l'on reprend sa marche en attendant que le Soleil de la «gnose *(maʿrifa)* et de l'union dilatante luise de nouveau.

C'est en tout cas ce second aspect que retient Ibn ʿAṭāʾ Allāh d'Alexandrie quand il reprend, dans une formule ramassée de ses *Ḥikam*, et transforme en symbole proprement dit l'image héritée du Fondateur. Il écrit:

> Fréquemment, Il t'octroie dans la nuit du *qabḍ* plus que tu n'acquiers dans le resplendissement du jour du *basṭ* [1].

On voit que la nuit n'est plus cette ténèbre propice aux trébuchements, mais, comme dit Ibn ʿAbbād commentant ce texte, le moment où «s'ouvrent aux mystiques les portes de la contemplation qui leur restent fermées dans le *basṭ*» (t. I, p. 111). C'est que dans le *qabḍ*, l'homme, «recroquevillé» sur lui-même, redevient passif entre les mains de Dieu; Ibn ʿAṭāʾ Allāh marque bien cette opposition entre la passivité au sein de la nuit et l'activité propre au jour, par l'emploi du même verbe sous deux modes différents: *afāḍaḳa* (actif, Il t'octroie) et *tastafiḍ* (réceptif, tu acquiers).

Quant à Ibn ʿAbbād qui a eu surtout l'honneur d'être mis en comparaison avec St. Jean de la Croix, il faut reconnaître

[1] On traduit dans *Études Carmélitaines:* «Fréquemment Dieu t'enseigne dans la nuit de la désolation ce qu'il ne t'enseigne pas dans la splendeur du jour de la consolation» (p. 152).

qu'il n'ajoute ici rien à ses deux devanciers. Il affirme à la suite d'Ibn ᶜAṭā' Allāh, que «la nuit possède des avantages qui n'existent pas dans le jour», et que «le serviteur doit reconnaître la grâce que Dieu lui fait dans la nuit du *qabḍ*»; il souligne aussi que «l'assimilation du *qabḍ* à la nuit et du *basṭ* au jour est une métaphore originale *(maŷāz badiᶜ)*», mais il s'attache plus volontiers à déterminer le contenu abstrait de l'idée de *qabḍ* [1] qu'à expliciter le sens du symbolisme nocturne dont il apprécie surtout, semble-t-il, la valeur littéraire.

Nous pouvons enfin prolonger notre enquête jusqu'à Aḥmad Zarrūq († 899/1493), dernier chaînon parmi les grands maîtres de l'École šāḏilīte. Il commente ainsi la Sentence d'Ibn ᶜAṭā' Allāh, citée plus haut:

L'auteur compare le *basṭ* (dilatation) au jour et le *qabḍ* (resserrement) à la nuit pour trois raisons:

1° — le *qabḍ* est le moment du repos *(sukūn)*, comme la nuit, tandis que le *basṭ* est le moment de l'expansion au dehors, comme le jour;

2° — dans le *qabḍ* l'homme s'exerce à la servitude *(ᶜubūdiyya)*, comme la nuit à l'adoration *(ᶜibāda)*, tandis qu'il est repris dans le *basṭ* par son humanité *(bašariyya)*, comme il l'est le jour;

3° — enfin, dans le *qabḍ* le cœur se refroidit, cependant que l'étoile de l'intellection *(fahm)* et les lunes des sciences *(ᶜulūm)* font leur apparition, comme la nuit, pour les bonnes œuvres *(ḥasanāt?)*; au contraire, dans le *basṭ*, apparaît le soleil de la gnose *(maᶜrifa)* et toute réalité et toute qualification deviennent claires... [2].

De ces quelques textes où l'École šāḏilite fait usage du symbolisme de la nuit, sans y attacher tout de même une importance exceptionnelle, il ressort clairement que si l'association de l'idée de *qabḍ* avec le symbole de la nuit peut de soi renvoyer à l'expérience d'une nuit purifiante, nous sommes loin cependant

[1] Contenu bien analysé par Asín Palacios, *Ibid.*, pp. 134-135.

[2] 15° commentaire des *Ḥikam*, ms. de l'Escurial, 738, fol. 99 *r*. Mêmes idées dans le Commentaire du ms. 776, fol. 81 *v*, de l'Escurial.

des purifications contenues dans le symbolisme des nuits sanjuaniennes. Et si la Tradition chrétienne, si le langage biblique, la «ténèbre» du Pseudo-Denys, les écrits de Ruysbroeck, de Tauler et de Sainte Catherine de Gênes, ne suffisent pas à expliquer la naissance chez St. Jean de la Croix du symbolisme de la Nuit, comme le soutient Baruzi [1], on voit difficilement comment ces quelques textes šāḏilites, textes restés sans écho, notons-le, dans le soufisme musulman postérieur, auraient pu être à l'origine d'un symbolisme aussi riche et ausssi original que celui de Jean de la Croix. Autant que les soufis maghrebins, les Morisques eux-mêmes devaient ignorer l'originalité du message šāḏilite ou en négliger la richesse, de sorte qu'un simple contact avec le milieu morisque n'aurait pas suffi à Jean de la Croix pour prendre connaissance des thèmes šāḏilites. Il aurait fallu le contact immédiat avec la littérature soufie, soit directement, ce que St. Jean de la Croix, ignorant l'arabe, ne pouvait faire, soit indirectement par l'intermédiaire de convertis entrés en religion.

Nous retrouvons ici la question principale soulevée par Baruzi: «Quelle est la proportion de ces *cristianos nuevos* dans la vie chrétienne autentique de l'Espagne d'alors?... Peut-on déterminer à peu près le rôle que jouèrent de tels éléments dans la vie ecclésiastique et, en particulier, dans la vie conventuelle du XVI[e] siècle espagnol?» [2].

A cette question, seules les archives de l'Ordre des Carmes pourraient apporter la réponse décisive. A défaut de cette source, on peut chercher une réponse partielle dans les archives des autres Ordres et éclairer par analogie la situation dans l'Ordre des Carmes. A cette fin nous allons interroger les archives de la Compagnie de Jésus [3].

1 *Loc. cit.*, p. 320 sq.

2 *Op. cit.*, p. 124.

3 Commencée à Madrid au début de ce siècle, la publication de ces Archives, se poursuit actuellement à Rome, sous le titre général de *Monumenta Historica Societatis Jesu* (MHSJ). Ils comprennent plusieures Séries portant chacune un titre spécial.

Fondé dans la première moitié du XVI^e siècle, l'Ordre des Jésuites se répand en Espagne dans les années mêmes où le problème des Morisques atteint son paroxisme. L'attitude qu'il adopte vis-à-vis d'eux et les réactions que cette attitude provoque ne peuvent être que significatives.

C'est en 1549 que St Ignace de Loyola est interrogé pour la première fois sur les *cristianos nuevos*. Dans une lettre datée du 5 Novembre, A. de Araoz lui écrit d'Alcalá: «Entre nuestros devotos hay scisma, unos diziendo que debríamos traer señal diferente de los otros clérigos, los otros diziendo que no. *Y lo mismo sobre rrescibir cristianos nuevos*» [1]. La réponse que le Père Polanco transmet au nom de St Ignace nous donne déjà la pensée définitive du fondateur de la Compagnie de Jésus: «Del traer señal diferente, no le pareze innovar nada; del no rrescibir cristianos nuevos, tampoco; cependant (il pense) que ceux-ci doivent avoir des motifs plus nombreux pour être admis, et (veut) qu'on les envoie ici» [2].

Au même Père Araoz, le secretaire de St Ignace écrira trois ans plus tard:

> Notre Père n'est pas persuadé que Dieu serait servi par le fait de ne pas admettre (dans la Compagnie) les *cristianos nuevos*, quoiqu'il soit d'avis qu'on se montre plus circonspect à leur égard. Si là-bas, à cause de la mauvaise humeur de la Cour ou du Roi, on pense qu'ils ne doivent pas être admis, qu'on les envoie ici, s'ils sont de bons sujets, comme on l'a déjà écrit autrefois; car ici on ne chicane pas sur sa race celui qui d'autre part semble être un bon candidat [3].

L'attitude de St Ignace est pleine de sagesse. Il refuse catégoriquement de faire de la question de race un préalable pour l'entrée dans la Compagnie car, écrit-il après St Paul, dans le Christianisme «il n'y a pas de distinction entre juif et grec» [4];

1 MHSJ, *Epistolae Mixtae*, t. 2, p. 314.

2 MHSJ, *Monumenta ignatiana*, S. I., t. 2, p. 623 (lettre du 31 Déc. 1549).

3 MHSJ, *Monumenta ignatiana*, S. I., t. 5, p. 335 (lettre du 14 Août 1553).

4 Rom. X, 12; vr. MHSJ, *Mon. Ign.*, S. I., t. 6, p. 569.

mais connaissant d'autre part l'inconstance des nouveaux convertis et la complexité des problèmes relatifs aux morisques, il conseille aux supérieurs jésuites d'Espagne une grande prudence dans le choix des candidats; cependant, plutôt que de refuser un bon sujet à cause de la mauvaise humeur de la Cour ou du Roi, il préfère qu'on le lui envoie en Italie. Voici encore une réponse que transmet Polanco au nom du Fondateur:

Quant à supprimer la distinction entre *cristianos nuevos* et *viejos* dans la Compagnie, Notre Père la tient pour déjà supprimée, puisqu'on admet ici sans distinction tous ceux qui sont bons et aptes à vivre dans notre Institut. Mais là-bas, en Espagne, attendu que la fondation de la Compagnie y est encore récente, et afin de ne pas provoquer des oppositions qui empêcheraient les fondations et le progrès du service divin, il faut user de certains procédés, et ne pas crier à tous les vents ce qui est entre nous, à savoir qu'il n'y a point d'acception de personnes ou de lignée. De même nous avons déjà écrit là-bas — et c'est bien la pensée de Notre Père — qu'on ne doit renoncer à admettre aucun bon candidat pour la raison qu'il descend des Maures ou des Juifs; si cependant on craint de provoquer le scandale dans un endroit, qu'on les envoie ailleurs, et si on ne peut les garder en Espagne, qu'on nous les envoie en Italie où n'existent pas de telles susceptibilités qui nous semblent bien indignes de chrétiens aussi bons et d'aussi nobles sentiments que le sont ceux d'Espagne [1].

Une seule fois cependant, Ignace de Loyola avait modifié sa réponse, s'inclinant devant les exigences espagnoles. Voici dans quelles circonstances:

En 1551, l'Archevêque de Tolède publie un décret défendant aux Jésuites de prêcher, confesser et célebrer la messe dans tout son diocèse. De ce geste illégitime qui frappait des innocents, on sut plus tard la vraie raison. A travers les Jésuites, l'Archevêque visait les *cristianos nuevos* contre qui il avait, dès 1547, publié le décret suivant:

[1] MHSJ, *Mon. Ign.*, S. I., t. 9, pp. 149-150 (lettre adressée de Rome à Cordoue, le 13 Juin 1555).

Nous décrétons et ordonnons que dorénavant et pour toujours, toutes les personnes qui, dans ladite église (de Tolède) doivent être prébandées et y avoir accès, aussi bien comme dignitaires et chanoines que comme pensionnaires, chapelains et clercs, devront être des personnes illustres ou nobles, ou fils de nobles, ou des gens de lettres ayant reçu des grades dans une Université célèbre [1]. Toutes ces personnes devront être, en outre, des *cristianos viejos*, et aucune d'elles ne sera descendante de lignée juive ou maure ou hérétique; sans ladite qualité de *cristianos viejos* aucune desdites personnes ne sera reçue ni admise en elle [2].

En frappant les Jésuites, l'Archevêque voulait empêcher les *cristianos nuevos*, entrés chez eux, de confesser et prêcher dans son diocèse, espérant par là décider les Jésuites à changer d'attitude vis-à-vis de ces derniers. C'est du moins ainsi qu'il expliqua les motifs de sa conduite, dans un entretien privé avec le Père Torres, supérieur des Jésuites; de Tolède, le Père Villeneuve écrivait en effet à St Ignace, le 15 Novembre 1551:

Ayant pris à part (le P. Torres), il (l'Archevêque) lui dit qu'il n'avait pas d'inimitié contre la Compagnie ni ne lui voulait aucun mal; mais qu'il avait agi de la sorte afin que dans la Compagnie on applique les statuts prescrits par lui dans l'église de Tolède, désirant qu'il n'y eut personne de cette caste (de *cristianos nuevos*) qui soit curé ou prébandé ou qui puisse confesser ou prêcher. S'il créait des difficultés à la Compagnie, c'était seulement afin qu'elle adopte cette manière de faire... [3].

Devant la ténacité de l'Archevêque, qui résista à tous les arguments et à toutes les interventions [4], la Compagnie dut s'incliner. Le Nonce, qui était un ami des Jésuites, ayant promis

1 L'Archevêque lui-même n'était pas de famille noble, mais il avait fait ses études à l'Université de Paris où il avait publié en 1541 un ouvrage intitulé *Arithmetica theorica et practica!*

2 Cité in MHSJ, *Epist. Mixt.*, t. 2, p. 626, n. 1.

3 *Ibid.*

4 Cf. *ibid.*, p. 656, lettre du P Araoz à St. Ignace, 14 Janvier 1552.

en leur nom «qu'ils ne recevraient personne de cette race dans cette maison (d'Alcalá) et *que la Compagnie ferait ce que font tous les autres ordres religieux*» [1], St Ignace ne put faire autrement que d'écrire à l'Archevêque et de donner l'ordre à ses religieux du diocèse de Tolède de ne pas admettre dans la Compagnie des *cristianos nuevos* [2].

Cette décision ne fut cependant que momentanée et locale. Ignace ne pouvait renoncer à l'admission des *cristianos nuevos*, car en homme d'action, qui voit grand, il avait déjà ses vues apostoliques sur l'utilisation des vocations qui viendraient des milieux morisques. Le 18 Juin 1555 il écrit au Père Navarre, supérieur des Jésuites de Grenade:

> L'existence des Morisques n'est pas seulement une occasion pour exercer la charité, elle doit aussi nous inciter à nous réjouir au sujet de cette résidence (de Grenade); car il se peut que nous gagnions quelques uns de cete langue (arabe) qui nous aideront dans nos entreprises apostoliques en Berbérie; un jour viendra où Dieu Notre-Seigneur nous ouvrira le chemin, plus que ne le voudrait le démon... [3].

Furent-ils nombreux, en fait, les *cristianos nuevos* entrés dans la Compagnie de Jésus? La réponse à cette question ne fait pas de doute, après les textes que nous venons de citer; le nombre de ces vocations augmenta tellement qu'une lettre de Grenade, datée de 1586, avertissait Rome de «la gran infamia en que ha caido la Compañia, por sospecharse que casi todos los que entran en ella eran de linaje nuevo» [4].

Cependant, il est nécessaire de préciser ce qu'étaient ces

1 *Ibid.*, p. 688 (lettre du P. Villeneuve à St. Ignace, 16 Mars 1552).

2 Cf. *Cartas de San Ignacio de Loyola* (Madrid 1877), t. 3, pp. 68 (lettre à l'Archevêque, 1 Juin 1552) et 74 (lettre au P. Villeneuve, même date). Dans la Compagnie, on prit avec optimisme cette défaite. L'un d'eux écrira: «Y que pues el Arzobispo era viejo y la Compañia moza, naturalmente más viviría ella que no él!». *Ibid.*, p. 70.

3 MHSJ, *Mon. Ign.*, S. I., t. 9, p. 210 (lettre du 18 Juin 1555).

4 *Epist. Hisp.*, XXX, fol. 66, cité dans Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, t. 3, p. 592.

cristianos nuevos. Il semble bien que la majorité parmi eux étaient d'origine juive. D'autres descendaient des Maures, mais leur famille était convertie depuis une ou deux générations, et ils ne parlaient déjà plus l'arabe. Tel était en général le cas des *cristianos nuevos* de la Castille et d'Aragon.

Quant aux *cristianos nuevos* d'Andalousie, les Morisques convertis de force après la conquête de Grenade (1492), il ne semble pas qu'on ait recruté parmi eux beaucoup de vocations. Ce sont eux qui nous intéressent ici, car eux seuls pouvaient avoir réçu et gardé la doctrine šāḏilite. Les documents jésuites nous parlent d'une seule vocation venant de ce milieu: celle du Père Juan Albotodo [1] dont le nom était célèbre à Grenade parmi les Morisques. Fils d'un forgeron, Juan était né à Grenade en 1527. Grâce à la générosité de Pedro Guerrero, futur évêque de Grenade, il fit ses études de philosophie et de théologie et fut ordonné prêtre. En 1557, il entra dans la Compagnie de Jésus et se consacra dès lors à l'apostolat auprès des Morisques. Il préchait en arabe, la seule langue comprise par la plupart d'entre eux. Les rapports envoyés depuis lors de Grenade à Rome parlent régulièrement de son apostolat. C'est lui qui fonda une résidence jésuite en pleine ville morisque dans le quartier bien connu d'Albaïcin [2]. D'accord avec son ami Pedro Guerrero, il aurait voulu fonder près de la Cathédrale un séminaire pour les enfants morisques en vue d'obtenir des vocations sacerdotales, mais François de Borgia, alors Général de la Compagnie, instruit sans doute par l'échec de sa propre expérience de Gandía, refusa le projet [3]. Le P. Albotodo travailla encore

[1] On nous parle aussi d'un Frère qui préchait en arabe. Cf. MHSJ, *Litterae Quadrimestres*, t. 5, p. 387. De même le P. Polanco fait mention d'un Père parlant arabe qui avait convertie à Rome une captive morisque de sang noble. Etait-ce un de ceux qu'on avait envoyé d'Espagne à Rome pour éviter le scandale? Cf. MHSJ, *Polanco, Complementa*, t. I, p. 627. Polanco dit aussi qu'on donnait parfois au Collège romain des leçons d'arabe, *Ibid.*, p. 190.

[2] Vr. là-dessus Al-Andalus, 1956, fasc. 1, pp. 131-146, *Esquema demográfico de Granada*, par L. T. B.

[3] Cf. Astrain, *loc. cit.*, t. 2, p. 281. Sur le P. Albotodo, vr. *ibid.*, p. 475.

quelques années à Grenade, puis il fut transféré à Séville où il mourut en 1578.

Quand Jean de la Croix arriva à Grenade en 1581, le Père Albotodo l'avait déjà quitté depuis longtemps, et les Morisques d'Albaïcin avaient été dispersés, à la suite de leur révolte en 1570. Jean de la Croix avait-il rencontré avant de venir à Grenade d'autres Albotodo qui l'auraient entretenu de cette mystique musulmane dont on veut trouver des résonnances dans son œuvre? Cette question est vouée très probablement à rester sans réponse. Deux choses sont cependant certaines: Jean de la Croix n'a pas pu ignorer les Morisques, aussi bien à Salamanque qu'à Pastrana ou à Grenade, car le problème de leur conversion est un de ceux qui ont hanté tout le XVI[e] siècle espagnol; — mais ce problème, l'Espagne d'alors ne cherche pas à le résoudre en engageant avec les Morisques un dialogue franc et compréhensif, favorable aux échanges d'idées, mais en leur imposant, tantôt par la force, tantôt par la persuasion, le choix entre la religion chrétienne et l'exil.

Dans un tel climat, on voit mal un prêtre se mettant à l'école des *cristianos nuevos*, fussent-ils eux-mêmes prêtres, pour s'initier à la spiritualité de cette religion qu'on croyait sincérement n'être qu'un amalgame d'erreurs diaboliques. Or sans une telle initiation, nous pensons qu'il était impossible à Jean de la Croix de prendre connaissance des thèmes propres à l'École šāḏilite.

Paul Nwyia, S. I.

Műnster (Westf.), le 18 Février 1957.

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA

XL

SUMARIO: *Cementerios hispanomusulmanes*, por L. T. B. — *Los especieros mudéjares de barro cocido del Museo Arqueológico de Toledo*, por Manuel Jorge Aragoneses. — *Silbatos mallorquines*, por Guillermo Rosselló Bordoy. — *Candiles con soporte*, por L. T. B.

CEMENTERIOS HISPANOMUSULMANES

Al cementerio se le llamaba en Occidente en lengua arábiga *maqbara*, plural *maqābir*. Su fundación constituía un acto piadoso, grato a los ojos de Dios. El que la hacía gozaba de beneficios en la otra vida, lo mismo que si hubiera edificado una mezquita, excavado un pozo o reparado un puente. En Córdoba había varios cementerios debidos a la iniciativa de princesas y concubinas de los emires, conocidos por sus nombres. Casi siempre pertenecían a la renta de habices.

El cadí *(qāḍī)* y el almotacén *(al-muḥtasib)* eran los encargados en cada ciudad de velar por los cementerios y disponer alguno o algunos nuevos en caso de acrecentamiento de población o epidemia; de demoler las construcciones levantadas abusivamente en su área y de cuidar que no se cometiesen en ellos actos inmorales e impropios de la santidad del lugar. Ibn ᶜAbdūn, refiriéndose a la Sevilla de hacia 1100, pedía que el almotacén y sus ayudantes inspeccionasen a lo menos dos veces al día los cementerios de esa ciudad para evitar abusos [1].

[1] E. Lévi-Provençal y Emilio García Gómez, *Sevilla a comienzos del siglo XII, El tratado de Ibn ᶜAbdūn* (Madrid 1948), pp. 94-98.

Situación: cementerios extramuros y sepulturas urbanas.

Lo primero con que el viajero tropezaba al llegar a las inmediaciones de una agrupación urbana islámica, era con la ciudad de los muertos. Pues, siguiendo la tradición romana, los cementerios musulmanes extendíanse fuera de muros, sin vallado alguno, junto a los caminos que conducían a las puertas principales de la cerca. Lo registra Cervantes, al referir que Grisóstomo, el pastor estudiante, «mandó en su testamento que le enterrasen en el campo, como si fuera moro» [1]. En las ciudades medievales cristianas, en cambio, muertos y vivos amontonábanse dentro del recinto murado, al estar los cementerios, primero, en torno a las parroquias; más tarde, en España hasta comienzos del siglo XIX, se enterró a las gentes en el interior de los templos.

Al ser la ciudad populosa y permitirlo la topografía de su solar, eran varios los cementerios fuera de muros, en que recibían sepultura los vecinos de los barrios inmediatos a cada una de las puertas de la muralla en cuya proximidad estaban. Hay noticia de unos trece cementerios en Córdoba en los siglos XI y XII y de otros tantos en Ceuta a comienzos del XV. En la populosa Toledo, tan sólo había una, o tal vez dos necrópolis, en la Vega, extramuros de la Puerta de Bisagra. El hondo foso del Tajo, abierto entre murallas graníticas, impedía los sepelios en el resto de su perímetro. Lo mismo ocurría en Ronda.

Parece que en algunas ciudades había cementerios especiales. En Badajoz se cita una *maqbarat al-marḍà* (cementerio de los leprosos) en 392 (1002) [2]. Ibn al-Jaṭīb alude a un individuo sepultado en la *maqbarat al-gurabā'* (cementerio de los extranjeros) de Granada en 707 (1307), en el arrabal situado junto al río, frente al Naŷd [3].

[1] *Don Quijote de la Mancha*, primera parte, cap. XII.

[2] Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj 'ulamā' al-Andalus*, B. A. H., VIII (Madrid 1902), p. 397, nº 1.386, según cita de E. Lévi-Provençal, *Le Traité d'Ibn 'Abdūn*, en *Journal Asiatique* (Paris 1934), p. 294.

[3] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, I, p. 139.

Aparte de los cementerios generales, existían varios pequeños, intramuros unos y otros alejados del núcleo urbano. Todo alcázar regio solía tener también su *rawḍa*, es decir, su panteón, casi siempre en un jardín [1]. La tuvieron los alcázares de Córdoba, en el siglo X [2]; los de Sevilla, en los XI y XII [3]; el de Valencia, poco antes de su conquista [4]; la Alhambra de Granada, en los XIV y XV [5].

[1] En Medina llaman *al-rawḍa*, es decir, «el jardín», a la mezquita en la que está enterrado el Profeta. Pedro de Alcalá traduce *rawḍa* por «sepultura rica» y Raimundo Martín por *sepulcrum magnum cum testudine*.

[2] Dentro de las murallas del alcázar de Córdoba estaba el cementerio en el que se enterraban los príncipes omeyas (Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, II, texto, pp. 49, 67, 109, 116, 122 y 155; trad., pp. 74, 104, 175, 187, 195 y 255). Algún cronista concreta más, al decir que era *al-Rawḍa* el lugar de la necrópoli regia (José E. Guráieb, «*Al Muqtabis» de Ibn Ḥayyān* [traducción], en *Cuadernos de Historia de España*, de la Univ. de Buenos Aires, XIII, 1950, pp. 160 y 162). Ibn Jaldūn escribe que ʿAbd al-Raḥmān III levantó en el palacio cordobés alcázares (*quṣūr*), entre ellos uno grandioso, al lado de al-Zāhir, que llamó *dār al-rawḍa*, con un oratorio privado. En él es de suponer estaría ese panteón (Ibn Jaldūn, *ʿIbar*, IV, p. 144; Maqqarī, *Analectes*, I, p. 380). Una crónica anónima da noticia de haber sido enterrado el emir ʿAbd Allāh, en el año 300 (912), en la *Rawḍat al-julafā'* (cementerio de los califas): E. Lévi-Provençal y Emilio García Gómez, *Una crónica anónima de ʿAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir*, Madrid 1950, pp. 92-93.

[3] Muḥammad b. Ismāʿīl b. ʿAbbād, señor de Sevilla, fué sepultado el año 433 (1041-1042) en el panteón del alcázar de esa ciudad (Ibn al-Faraḍī, *B. A. H.*, VIII, biografía 1719). Ignórase si coincidía con las *rawḍas* citadas por Ibn Ṣāḥib al-ṣalā como lugar hasta donde llegaron los derribos de casas, tiendas y posadas circundantes del zoco pequeño, realizadas por Abū Yaʿqūb Yūsuf en 592 (1195-1196), para agrandar el patio de la mezquita mayor recién construída, *rawḍas* contiguas a la mezquita de al-Yatīm (el Huérfano): P. Melchor M. Antuña, *Sevilla y sus monumentos árabes*, Escorial 1930, p. 123.

[4] En las que fueron casas del rey moro de Valencia, junto a la mezquita mayor, cedidas por Jaime I para edificios consistoriales y cárcel (donde hoy está el palacio arzobispal, en la plaza de la Almoina), estuvo el cementerio real en época islámica (Fr. Josef Teixidor, *Antigüedades de Valencia*, Valencia 1895, I, páginas 173-175; II, p. 8).

[5] En la *rawḍa* de los jardines de la Alhambra fueron enterrados Muḥammad II (671-701 / 1273-1301), su nieto Ismāʿīl I (713-725 / 1314-1325), la mujer de éste (m. en 749 / 1348) y Yūsuf I (733-755 / 1333-1354): L. Torres Balbás, *Paseos por la Alhambra: La Rauda*, apud *Archivo Esp. de Arte y Arqueología*, II, 1926, pp. 261-285.

Lo mismo en el interior de las ciudades que en sus alrededores y en pleno campo, abundaban las *qubbas* [1], pequeñas capillas casi siempre de planta cuadrada, abiertas por uno o por sus cuatro lados, a las que cubría una cúpula o una armadura de madera. Albergaban el sepulcro de algún venerado santón o asceta, en torno al cual solían sepultarse las gentes, atraídas por la santidad del lugar. Con el mismo objeto enterrábanse en las ermitas o *rawābiṭ* (plural de *rābiṭa*) [2], en las que, en el campo o en la ciudad, ermitaños o morabitos *(murābiṭ)*, habían llevado vida ascética y guardaban sus restos. La *qubba* daba origen con frecuencia a una *zāwiya*, edificio o grupo de edificios levantados casi siempre en torno a un sepulcro venerado, destinados a convento, escuela coránica y hospedería gratuita, en los que solía haber un cementerio destinado a las personas piadosas que deseaban reposar definitivamente a la sombra de los restos del morabito [3].

En circunstancias especiales, como el estar la ciudad asediada, era obligado el sepelio intramuros. Refiere Ibn Baškuwāl que en el año 415 (1024-1025) fué enterrado en la *raḥba* (plaza) de *ʿAzīza* de Córdoba, junto a la casa de Ibn Šuhayd, el sabio cordobés Ibn Bunnuš, cuyos restos mortales no se atrevieron a llevar al cementerio por el terror que causaban las bandas de beréberes que merodeaban por los alrededores de la ciudad. El mismo autor alude a otra *raḥba* de ella, la de Ibn Dirhamayn (el hijo de los dos *Dirhames*), en la que estaba la mezquita, recién construída, de Yūsuf b. Basīl, lugar del sepelio en 507 (1114) de Abū-l-Walīd Mālik b. ʿAbd Allāh al-Ṣahlī [4].

El *Repartimiento* de Valencia cita en el interior de la ciudad un lugar *ubi fecit sua sepultura Abinghaf*. Sería el sepulcro del famoso cadí de esa ciudad Ibn Ŷaḥḥāf, quemado en sus

[1] William y Georges Marçais, *Les monuments arabes de Tlemcen* (Paris 1903), pp. 331-333.

[2] L. T. B., *Rábitas hispanomusulmanas* (Al-Andalus, XIII, 1948, página 476).

[3] L. T. B., *Rábitas hispanomusulmanas* (Al-Andalus, XIII, pp. 476, 477 y 479).

[4] *Ṣila*, B. A. H., I-II, pp. 257, 275 y 562.

afueras en mayo de 1095 por orden del Cid [1]. Poco después, en los últimos años del siglo XI, asediada Valencia por el Campeador, hubieron de ser sepultados en las plazas los que morían dentro de sus muros, al no poder salir a los cementerios exteriores [2]. En la cárcel de la misma ciudad, durante la rebelión de ᶜAbd al-Malik, el año 547 (1152-1153), murió ᶜĀṣim b. Jalaf al-Tuŷībī, que fué enterrado en la muralla [3].

La vegetación en torno a las tumbas.

No conozco alusiones a la existencia en los cementerios islámicos de la Península de cipreses, árbol funerario por excelencia de las modernas necrópolis mediterráneas. El encontrarlo en algunas de ciudades norteafricanas, como Tremecén, podría acreditar que embellecieran con sus agudas copas los cementerios de al-Andalus.

Plantada de olivos encontró en 1494 el viajero alemán Münzer la parte antigua del cementerio de Granada, situado a la salida de la puerta de Elvira [4]. En un cementerio de Córdoba, *maqbarat Naŷm*, había una palmera [5]. Las ramas espinosas de azufaifos silvestres protegían en Ceuta, en los primeros años del siglo XV, las tumbas de «los mártires», lugar muy visitado por las personas piadosas en la *maqbarat al-Ḥāfa* [6].

[1] Próspero de Bofarull y Mascaró, *Repartimientos de Mallorca, Valencia y Cerdeña* (Barcelona 1856), p. 644.

[2] «Et estaua ya todo el pueblo en las andas de la muerte; et ueyen el omne andar, desi caerse muerto; assy que se finchió la plaça del alcáçar de fuessas en derredor del muro, et non auie y fuessa que non yoguiessen y más de diez» (*Primera Crónica General de España*, publicada por Ramón Menéndez Pidal, Madrid 1955, cap. 915, p. 585).

[3] Ibn al-Abbār, *B. A. H.*, V, según cita de Francisco Codera, *Decadencia y desaparición de los Almorávides en España* (Zaragoza 1899), pp. 313-314.

[4] Jerónimo Münzer, *Viaje por España y Portugal, 1494-1495*, trad. López Toro (Madrid 1951), pp. 39-40.

[5] Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, B. A. H., I-II, pp. 27-28, citado por E. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au Xe siècle* (Paris 1932), p. 209.

[6] E. Lévi Provençal, *Une description de Ceuta musulmane au XVe siècle* (*Hespéris*, XII, 1931).

Se ignora si el célebre parque cordobés medio público de al-Zaŷŷālī, en el que se veían juntas las tumbas de dos amigos íntimos, situado cerca de la *bāb al-Yahūd (Puerta de los Judíos)*, estaba en el interior de la ciudad o fuera de ella [1].

Seguramente no habría en la España musulmana ninguna necrópoli dionisíaca en la que las raíces de las vides se extendieran entre los despojos humanos, según deseaba Ibn Quzmān para los suyos, al mismo tiempo que pedía una mortaja hecha con sus hojas y un turbante de pámpanos [2].

Nombres de los cementerios.

No era infrecuente que la puerta de la ciudad inmediata al cementerio tomara nombre de éste. Una oriental de Lisboa llamábase *bāb al-Maqābir* [3]. Ligeramente alterado — puerta de Almocóbar o Almocábar — lo conserva la meridional de Ronda, levantada en el siglo XIII o XIV, único acceso fácil y llano a esa encumbrada ciudad [4]. Así se nombrarían las puertas de la villa vieja de Algecira y de Jaén, que las Crónicas castellanas llaman del Fonsario [5], verosímil traducción de su nombre árabe.

Al estar el cementerio y la *muṣallà* o *šarīᶜa* (oratorio al aire libre) en las afueras de la ciudad e inmediatos a sus ingresos [6],

[1] Henri Pérès, *La poèsie andalouse en arabe classique au XIe siècle* (Paris 1937), pp. 128-30.

[2] «Cuando muera, estas son mis instrucciones para el entierro: / dormiré con una viña entre los párpados; / que me envuelvan entre sus hojas como mortaja, / y me pongan en la cabeza un turbante de pámpanos» (A. R. Nykl, *El cancionero del šeiḫ... Aben Guzmán*, Madrid 1933, XC, pp. 215 y 417).

[3] E. Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique au moyen-âge d'après le Kitāb ar-Rawḍ al-Miᶜṭār* (Leiden 1938), texto, p. 16, trad., p. 22.

[4] Leopoldo Torres Balbás, *La acrópolis musulmana de Ronda* (Al-Andalus, IX, 1944, pp. 460-461).

[5] Florián de Ocampo, fº ccccv; «Biblioteca de Autores Españoles» (Rivadeneyra), tomo lxvi, *Crónicas de los Reyes de Castilla*, I (Madrid 1875), *Crónica de don Alfonso el Onceno*, cap. cclxx, p. 344.

[6] L. T. B., «*Muṣallà» y «šarīᶜa» en las ciudades hispanomusulmanas* (Al-Andalus, XIII, 1948, pp. 168 y 171-173).

era frecuente que ocupasen emplazamientos próximos y la necrópoli se llamase — en Córdoba, Valencia, Málaga y Ceuta — *maqbarat al-Muṣallà*.

La puerta de la cerca de la ciudad más próxima al cementerio prestaba otras veces su nombre a éste. Así, había una *maqbarat bāb al-Šāqra* en Toledo; una *maqbarat bāb al-Qibla* en Zaragoza; una *maqbarat bāb Ilbīra* en Granada; una *maqbarat bāb Baŷŷāna* en Almería; una *maqbarat bāb al-Ḥanaš* en Valencia. Otro cementerio de Almería, *maqbarat al-Ḥawḍ*, recibía denominación del barrio inmediato. Construcciones próximas servían también para distinguirlos. Un cementerio cordobés llamábase *al-Burŷ*, por un torreón a cuyo pie se extendía. En Valencia había una *maqbarat al-Ŷiyām* (cementerio de las tiendas), probablemente por la existencia de éstas en el mismo lugar.

No pocas veces los cementerios recibían el nombre de su fundador o fundadora — los de Umm Salama, Mutʿa y Muʾammara, esposa la primera de Muḥammad I, concubinas las otras dos de al-Ḥakam I y ʿAbd al-Raḥmān II, respectivamente, en Córdoba — o de un santón o persona piadosa en él enterrado — en la misma ciudad los cementerios de Ibn Ḥāzim, de Ibn al-ʿAbbās y de Abū-l-ʿAbbās al-Wazīr.

Las tumbas.

En contraste con los cementerios romanos y de acuerdo con la austeridad religiosa y el sentido igualitario del islam, en las necrópolis de al-Andalus no había grandes monumentos funerarios ni mausoleos ostentosos que perpetuasen la memoria de los en ellas enterrados, propios de la vanidad póstuma, la más pueril e injustificada de todas. Refiere al-Ḥimyarī que un soberano de Zaragoza quiso construir un mausoleo con una cúpula — *qubba* — sobre las sepulturas de dos ilustres *tābiʿūn* enterrados en el cementerio de la puerta Oriental — la *maqbarat bāb al-Qibla* — de esa ciudad. Pero no llegó a realizar el proyecto, pues una piadosa mujer de acrisolada honradez le dijo habérsele

aparecido en sueños ambos personajes para manifestar su deseo de que no se levantara construcción alguna sobre sus fosas [1].

Sin embargo, era frecuente la existencia en los cementerios de una o más *qubbas* que albergaban los restos de ilustres letrados, ascetas, taumaturgos o varones señalados por su santidad y vida piadosa, en torno a las cuales se enterraban las gentes para beneficiar de la influencia espiritual que de ellos irradiaba. A las personas veneradas que yacían en dichas sepulturas se las tenía como patronos y protectores de la puerta próxima de la cerca, guardianes que impedían entrase por ella la malaventura o la desgracia [2].

Una capilla funeraria se cita a fines del siglo X en la *maqbarat al-Rabad* de Córdoba, en la que tuvo que refugiarse el cadí Ibn Zarb ante la hostilidad de la plebe [3]. Junto a la tumba del predicador y cadí Abū ʿAbd Allāh al-Tanŷālī, en el cementerio fuera de la puerta del arrabal de Funtanālla, en Málaga, elevaron sus vecinos una capilla, por su vida austera y devota, sobre la tumba de Muḥammad b. Qāsim al-Aʿmà Abū ʿAbd Allāh, llamado Ibn al-Qaṭan, víctima de la peste de 750 (1349-1350) [4]. Del cementerio musulmán de Valencia, en el que después de la conquista se estableció el mercado, escribió Teixidor que se encontraban «por sus cercanías tantas pequeñas Mezquitas que habitaban sus Santones i Morabitos para rogar por sus difuntos, invención del diablo que como mona quería que los suyos remedassen las Ermitas de los siervos de Jesús» [5].

Las tumbas variaban de unas a otras ciudades y regiones. El estudio de sus diferentes tipos, apenas esbozado a continuación, comparados con los de Berbería y aun con las estelas de las comarcas del Oriente mediterráneo, revelaría probablemente relaciones e influencias mal conocidas. Las piedras sepulcrales

1 Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, p. 97; trad., p. 119.

2 Georges Marçais, *Tlemcen* (Paris 1950), p. 56.

3 Nubāhī, *Marqaba*, pp. 78-79, según cita de Lévi-Provençal, *Hist. de l'Esp. musulmane*, III, p. 197, n. 1.

4 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, según cita de Michaelis Casiri, *Bibliotheca arabico-hispana escurialensis*, tomus posterior (Madrid 1770), p. 94.

5 Teixidor, *Antigüedades de Valencia*, I, p. 165.

de Mallorca, por ejemplo, son más semejantes a las de Ifrīqiya que a las encontradas en el resto de la Península. La cantidad y calidad del material de los sepulcros, su mayor o menor excelencia epigráfica y artística, aportan datos para la historia económica de las ciudades. El gran número de mármoles sepulcrales, de excelente labra, de la Almería almorávide, mayor que el de los existentes en el resto de al-Andalus, expresa la riqueza de esa ciudad en la primera mitad del siglo XII [1].

Los cadáveres se enterraban de costado, lo que permitía hacer fosas muy estrechas, con la cabeza a mediodía y el rostro hacia la Meca. Señalaba las sepulturas de las gentes más humildes una piedra tosca, sin labrar, hincada en la cabecera, sin letrero alguno. En dos cementerios en parte aún subsistentes a la salida de las dos puertas de la yerma ciudad de Vascos, en la Jara toledana, cuatro hitos o pilares de granito sin desbastar, hincados en las esquinas, algo más altos los de la cabecera, marcan cada sepultura. Las limitan entre ellos toscos bordillos del mismo material que apenas sobresalen del suelo.

Si se trataba de personas de algún relieve social o económico, las tumbas y la memoria de los que en ellas yacían, acostumbraba señalarse de varias formas:

a) Por dos estelas, gruesas losas rectangulares de piedra o mármol hincadas verticalmente y orientadas teóricamente hacia la Meca o *qibla*, una a la cabecera y otra más pequeña a los pies, conforme al rito funerario ortodoxo que exige dos «testigos» limitando la sepultura del creyente [2].

[1] Véase *infra*, pp. 47-53.

[2] Descripción de sepulturas halladas en Málaga: «una piedra rectangular, bien cuadrada, bien redondeada por el extremo superior, la cual se colocaba vertical a la cabeza del sepulcro, ostentando en la cara que daba a éste algunos adornos en el mismo sitio en donde presentan inscripciones otras piedras del mismo género, que se hallan en diversos lugares de España. Con ellas correspondían las que en Málaga, como en otras muchas partes, se colocaban a los pies de la sepultura, más pequeñas, pero de la misma forma que las anteriores, entre las cuales ninguna se ha presentado todavía con adornos» (F. Guillén Robles, *Málaga musulmana*, Málaga 1880, pp. 38-39). Por esta descripción no cabe duda de que la parte superior de algunas estelas terminaba en forma arqueada; don Manuel Gómez-Moreno cita otra semejante aparecida en el cementerio del barranco del Abo-

b) Por una estela muy alargada, de piedra o mármol, de poca altura y sección triangular, sobre un plinto más o menos elevado, rectangular, colocada en el eje longitudinal de la tumba, casi siempre sobre varias gradas o escalones de mampostería o ladrillo. Se las designa con el nombre dialectal marroquí de *mqābrīya* [1].

c) Por un cipo o fuste cilíndrico hincado en la cabecera de la tumba.

d) Por una o dos pequeñas estelas discoidales de cerámica vidriada, clavadas a la cabecera y a los pies de la fosa.

Hay, además, ejemplares esporádicos. Fuera de la clasificación quedan también las lápidas con escritura incisa, casi siempre toscas losas irregulares, de medios beréberes y rurales y formas muy varias [2].

En los tipos *a*), *c)* y *d)*, bordillos de piedra o ladrillo hincados verticalmente en tierra limitaban el rectángulo de la sepultura [3]. Es probable que, en algunos casos del tipo primero, las estelas rectangulares, en lugar de situarse en el interior del recuadro, cerrasen sus lados menores.

Más adelante se dirá dónde se grababan las inscripciones, en el caso de haberlas, pues existen *mqābrīyas* y cipos anepígrafos.

Hay descripciones, poco precisas, de una sepultura con *mqābrīya in situ*, encontrada en Almería hace algo más de un siglo. Al no figurar en varias de ellas el nombre del enterrado ni la fecha de su fallecimiento, cabe la sospecha de que otra estela,

gado, en Granada. Pero debían ser muy escasas las de esa forma con inscripciones u ornamentación, pues no conozco ninguna en los museos ni figuran en los repertorios epigráficos sepulcrales.

[1] Se suele llamar a las *mqābrīyas* estelas tumulares, lo que define mal su forma, o estelas prismáticas, con adjetivo erróneo, pues sus cuatro caras vistas son ataludadas, divergentes, y no hay dos paralelas.

[2] Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne* (Leiden-Paris 1931), página XXIV.

[3] En Almería, donde más abundan las *mqābrīyas*, no se han encontrado restos de bordillos. El macizo escalonado de mampostería o ladrillo levantado sobre el cadáver, asiento de la *mqābrīya*, cubría toda la sepultura; el bordillo era, pues, innecesario.

rectangular, clavada en tierra, tal vez a la cabecera, completase el pequeño monumento funerario.

En Granada y Málaga se encontraron hace años sepulturas con bordillos que permiten aclarar el destino de las abundantes losas de piedra, labradas muchas de ellas por uno de sus cantos y en parte de sus frentes, que se ven en los muros de algunas iglesias granadinas levantadas en el primer tercio del siglo XVI, como San Cristóbal, San Jerónimo y Santo Domingo; y en el muro de la Alhambra situado a la izquierda del camino que sube desde la Puerta de la Justicia a la Alcazaba.

Durante siglos intrigó a los eruditos granadinos el destino de esas losas, casi todas de piedra de la Malahá. Bermúdez de Pedraza señaló el gran número utilizado en los cimientos y muros de casas y las supuso fenicias, no romanas ni moriscas [1]. Más perspicaz, el P. Echevarría afirmó que habrían pertenecido a edificios musulmanes [2]. Contreras supuso que sirvieron para decorar los muros de los edificios islámicos de Granada y, conforme a ello, en los laterales del Patio de la Alberca de la Alhambra hizo pintar fajas horizontales reproduciendo las labores de las losas [3]. Hipótesis absurda, pues si hubieran estado colocadas de esa manera, las de las restantes caras quedarían ocultas [4]. Eguílaz, y singularmente Gómez-Moreno, reivindicaron su destino sepulcral. Se hincaban de canto en la tierra cercando el rectángulo de la fosa, quedando descubierta, visible, la parte decorada [5].

El hallazgo, como se dijo, en el subsuelo de Granada y Má-

[1] Francisco Bermúdez de Pedraza, *Antigüedad y excelencias de Granada* (Madrid 1608), fº 37 *r* y *v*.

[2] Joseph Romero Iranzo, *Paseos por Granada* y *sus contornos*, 1764, Paseo XV, pp. 61-62.

[3] *Estudio descriptivo de los monumentos árabes de Granada, Sevilla y Córdoba*, por Rafael Contreras, tercera edic. (Madrid 1885), pp. 171-172.

[4] Borradas cuando reparé el patio de la Alberca.

[5] Leopoldo Eguílaz Yanguas, *Noticias de la Alhambra y de Granada, con pretexto del libro de Contreras* artículo publicado en el diario *La Libertad*, de Granada, el 27 de agosto de 1875; Manuel Gómez Moreno, *Sepulturas arábigo-granadinas*, en *Cosas granadinas de arte y arqueología* (Granada s. a.), pp. 107-120, y *Guía de Granada* (Granada 1892), pp. 33-34, 362 y 498.

laga de sepulturas intactas, salvo sus estelas, aclaró completamente el discutido destino de las losas [1].

Su grueso es de 8 a 10 centímetros; 138 a 166 tienen de longitud las más largas, que corresponden a los costados de la fosa y 38 a 58 las de la cabecera y pies. Es frecuente que presenten cajas o mortajas para encajar unas en otras en las esquinas. Algunas son lisas, pero muchas se adornan con relieves geométricos, entrelazos y almenillas y letreros cúficos en el canto visto, y en fajas horizontales en la parte inmediata de las caras grandes — en una o en las dos —; el resto quedaba oculto, hundido en la tierra. Destacan esas labores sobre un fondo ligeramente excavado. Las inscripciones repiten las frases: «La gloria pertenece a Dios», «La salud» *(al-ʿāfiya)* o «el reino pertenece a Dios» [2].

[1] Simón de Argote, hacia 1800, describía así las tumbas de la Granada islámica: «Las personas de mediana esfera levantaban unos paredones baxos, y formaban como un corral, que servía de panteón a toda la familia; y los pobres se enterraban sin más distinción que la de levantarse dos almenas pequeñas que indicasen el sitio que ocupaban los pies y la cabeza» (*Nuevos paseos históricos, artísticos, económico-políticos por Granada y sus contornos*, Granada 1805, p. 37). Es la única referencia que conozco a estelas en forma de almena. Tal vez sea sepulcral una incompleta, de barro, el fondo de su cara anterior vidriado en verde, con inscripción cursiva de relieve, existente en el Instituto de Valencia de Don Juan, de Madrid. — El señor Gómez Moreno pudo ver unas 16 sepulturas, descubiertas antes de finalizar el siglo XIX, al abrir una carretera en el barranco del Abogado de Granada, cerca de la tapia de la finca de los Mártires: «Formaban las fosas, dirigidas de poniente a mediodía, cuatro citaras de ladrillo, que dejaban entre sí el espacio preciso para contener el cadáver, cerrando el hueco por arriba con delgadas cobijas de pizarra o ladrillo, que se cubrían con una gruesa capa de tierra. Exteriormente rodeaban cada sepulcro cuatro piedras unidas por sus extremos y clavadas verticalmente en el suelo; las dos mayores correspondían a los lados, y las más cortas a la parte de la cabeza y de los pies, cerrando el rectángulo que determinaba exteriormente el lugar donde se había colocado el cadáver, constituyendo una especie de alberquilla de poca profundidad, pues las losas no dejaban fuera más que la parte cubierta de adorno o un espacio igual al de éste en las que no le tenían». Casi todas carecían de ornatos y una sola tenía inscripción. Apareció también una piedra de cabecera con un remate curvo, como de tres partes de círculo, de 36 centímetros de diámetro (Gómez Moreno, *Cosas granadinas de arte y arqueología*, pp. 114-115).

[2] En 1871 se encontró en el llamado Secano de la Mezquita, en el solar de Medina Elvira, un fragmento de piedra de bordillo, de 41 centímetros de longi-

Münzer, a fines del siglo XV, describió las tumbas de los cementerios granadinos, formadas «con cuatro losas de piedra, de manera que apenas si se cabe en ellas. Las cubren con ladrillos, para que no toque la tierra el cadáver. Luego se allana la fosa con tierra». Y refiriéndose al gran cementerio extramuros de la puerta de Elvira, dice que los «sepulcros de los ricos estaban rodeados en cuadro, como los jardines, con muros de rica piedra» [1].

A las losas de piedra sustituían a veces ladrillos colocados en la misma forma. En Granada y Levante, y sobre todo en Málaga, gran centro cerámico, se encuentran en museos y colecciones abundantes ejemplares, fragmentos en su mayoría, vidriados con fondo blanco, y adornada con temas geométricos e inscripciones cursivas en azul la parte que quedaba vista [2].

tud, con cenefa de labores geométricas y letras cúficas de relieve que repetían la frase, «La gloria a Dios» (*Medina Elvira*, por don Manuel Gómez Moreno, Granada 1888, p. 17 y fig. 4 de la lám. III). — En el Museo Arqueológico Nacional de Madrid hay un ladrillo de 29 por 12 centímetros, de barro cocido, con una inscripción sepulcral incisa que, traducida, dice: «En nombre de Dios el Clemente... / Mūsà b. Wad b. Walid / Aḥmad». — En Málaga se han encontrado también sepulturas recercadas con bordillos de piedra: «Con ellas [con las losas de la cabecera] correspondían las que en Málaga... se colocaban a los pies de la sepultura, más pequeñas, pero de la misma forma que las anteriores, entre las cuales ninguna se ha presentado todavía con adornos. Constituyen los costados del sepulcro piedras no muy grandes, clavadas en tierra, levantándose poco sobre ella» (Guillén Robles, *Málaga musulmana*, p. 538).

[1] Münzer, *Viaje por España y Portugal*, pp. 36 y 39. Entre las estelas almerienses de la colección de la «Hispanic Society» de América, de las que más adelante se hace amplia referencia, hay unos fragmentos de losas planas de mármol con letreros cúficos alcoránicos. En alguno, la faja epigráfica continúa formando escuadra. Este detalle y el estar labradas por una sola cara prueba que no pudieron servir para hincarse en tierra limitando la fosa; cubrirían ésta excepcionalmente, lo mismo que las conservadas en la Alhambra de Granada, que estuvieron sobre las tumbas de los príncipes nazaríes (Werner Caskel, *Arabic Inscriptions in the Collection of the Hispanic Society of America*, New York 1936, XLII-XLV, p. 28).

[2] «... clavaban en el suelo [los musulmanes malagueños para sus sepulturas] ladrillos gruesos... vedriados de blanco hasta la mitad de sus dos caras y extremos, y en la parte superior, sin vedrío en el resto del ladrillo, que era la parte que se fijaba en tierra, dejando fuera la vedriada, sobre cuyo fondo blanco se trazaba una inscripción con letras azules... Estos ladrillos formaban una faja a lo largo del se-

En el Museo Arqueológico de Toledo se conservan ladrillos sepulcrales de barro rojizo, sin vidriar, de unos 27 centímetros de longitud por 20 de alto y 35 milímetros de grueso, cuya única decoración consiste en las consabidas frases alcoránicas en letras cúficas, teñidas a veces de negro, dispuestas en estrechas fajas rectangulares en uno de sus bordes largos, con los fondos ligeramente hundidos para que resalten las letras. Todos deben de proceder del gran cementerio o cementerios situados en las afueras de la puerta de Bisagra. De varios de esos ladrillos así consta [1].

En algunos lugares de Marruecos y del resto de Berbería (Argel, Tremecén) hay también tumbas circunscritas por bordillos de piedra o ladrillo, con estelas epigráficas en sus extremos [2].

pulcro, bien uniéndose con la piedra que había a sus pies, bien reemplazándola; en este caso, los que debían enlazar con los costados tenían una especie de mortaja, para que encajaran perfectamente unos en otros» (Guillén Robles, *Málaga musulmana*, p. 540). El recerco del espacio sobre la fosa con ladrillos parece muy extendido en el mundo islámico: «*On le déposait* [el cadáver] *ainsi à même la terre, une brique crue sous la tête, puis on plaçait autour de lui des briques disposées pour former comme une sorte de cintre au-dessus du cadavre. Ce à quoi fait allusion Omar Khayyam lorsqu'il dit:*

Quand partiront du corps nos âmes angéliques,
Sur ma tombe et la tienne on mettra quelques briques;
Pour des briques devant couvrir d'autres tombeaux
On moulera plus tard nos cendres identiques.

(Aly Mozahéry, *La vie quotidiénne des musulmans au moyen-âge, X^e au XIII^e siècle*, Paris 1951, p. 56).

[1] Veinticinco ladrillos de éstos había en el Museo Arqueológico de Toledo hace cincuenta años. De ellos 17, no todos enteros, se hallaron en 1781 en la Vega, junto a donde se dice estuvo la basílica de Santa Leocadia (Cristo de la Vega), con motivo de unas excavaciones realizadas en ese lugar. Otro procede del castillo de San Servando (*Monumentos Arquitectónicos de España, Toledo*, por Rodrigo Amador de los Ríos, Madrid 1905, pp. 119-123). Amador de los Ríos ignoró su destino.

[2] P. Ricard, *Pour comprendre l'art musulman dans l'Afrique du Nord et en Espagne* (Paris 1924), pp. 216-217.

Estelas rectangulares con arcos decorativos [1].

Las estelas sepulcrales prismático-rectangulares de al-Andalus anteriores al siglo XI, cuyo campo epigráfico suele estar recuadrado por el fondo rehundido, carecen de decoración. Su mayor dimensión no excede del metro; el ancho alrededor de los 50 centímetros, mientras el grueso varía de 6 a 10. A partir de los primeros años del siglo XII comienza a adornarse su frente con un arco ciego, decorativo, de poco relieve, que alguna vez aparenta descansar sobre columnas, con impostas de nacela casi siempre. En algunos casos parece ser representación simbólica de un *miḥrāb*. Una faja epigráfica rebordea el frente, excepto por la parte inferior, encerrando el arco a modo de alfiz. Decoración de ataurique rellena las albanegas de casi todas (la losa de arco más antigua luce en ellas veneras) y los triángulos que quedan entre la cenefa de recuadro y los arranques del arco. La clave ostenta también en la mayoría un motivo floral. Algunas de estas estelas tienen un friso de almenillas sobre la faja superior. En el fondo del arco y en una faja rectangular situada entre él y la parte horizontal del alfiz o recuadro, se desarrolla la inscripción fúnebre [2].

Las dos estelas de arco más viejas de que hay noticia son cordobesas: una de una princesa almorávid, muerta en 496 (1103) [3] y la otra de un «Sīr el almorávid», fallecido en 517 (1123) [4]. La gran mayoría de las restantes procede de los cementerios de Almería. La de fecha más remota es del año

1 Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, pp. XXIV-XXV.

2 Columnas decorativas aparentan apear los arcos en una estela cordobesa de 496 (1103), en la de Mértola y en la de Granada de 742 (1342).

3 Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, nº 24, pp. 30-31. En el Instituto de Valencia de Don Juan se conserva la parte inferior de una estela, losa de mármol que tal vez tuvo dos arcos gemelos decorativos, cuya columnilla central, helicoidal, parece distinguirse en el fragmento subsistente. Es de persona fallecida en el año 320 = 932 (Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, nº 112, p. 104, lám. XXV).

4 *Ibidem*, nº 27, pp. 32-34.

519 (1125) y la más moderna del 540 (1145). La conquista de la ciudad por los cristianos, dos años después, concluyó con su empleo.

En otros lugares de dominio islámico se encuentran ejemplares esporádicos hasta fecha avanzada. Una hay en el Museo Arqueológico Nacional, procedente de Villa del Río (Badajoz), de un visir Ibrāhīm, fallecido en 547 (1152) [1]. El Museo Arqueológico de Murcia posee otra estela marmórea de arco, de una dama fallecida en 557 (1162) [2].

De Murcia procede la losa sepulcral, incompleta, de un *qā'id* de Ibn Mardanīš, fechada en 566 (1171), hoy en el Museo Arqueológico Nacional [3]. Forman su arco hojas con el extremo retorcido en forma de gancho, dibujando el intradós múltiples curvas cóncavas. En Lorca aparecieron los fragmentos de otras dos de mármol, con arcos ciegos asimismo, sin nombre ni fecha, una conservada en el Ayuntamiento de esa ciudad y en colección particular de Madrid la otra [4]. El Museo de Córdoba posee el epitafio de un *šayj* almohade, cuya muerte ocurrió en 587 (1191), con dos arcos gemelos de herradura aguda y epígrafe de letra cursiva [5].

En las tres de fecha más avanzada de la serie, el arco es festoneado. Son: una incompleta, sin data, de mármol, procedente de Mértola (Portugal), en el Museo de Évora [6]; otra, de Jaén, que posee el Museo Arqueológico de Córdoba, fechada

1 Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, nº 47, pp. 58-59.

2 *Ibidem*, nº 102, pp. 98-99, lám. XXIV, *a*. Tiene 61 × 50 × 6 centímetros.

3 *Ibidem*, nº 103, pp. 99-100, lámina XXIV *b*.

4 Rodrigo Amador de los Ríos, *Epigrafía arábiga, Fragmento de lápida sepulcral descubierta en Lorca (Murcia)*, apud *Bol. de la Soc. Española de Excursiones*, V, 1897, pp. 129-131, y *Fragmento de la lápida sepulcral existente en Lorca (Murcia)*, *ibidem*, VIII, 1900, pp. 108-111; Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, nos 105-106, pp. 100-101.

5 Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, nº 28, pp. 34-35, lámina IX *c*.

6 De mármol, de 49 por 35 centímetros (Rodrigo Amador de los Ríos y Villalta, *Memoria acerca de algunas inscripciones arábigas de España y Portugal*, Madrid 1883, pp. 271-274; A. R. Nykl, *Algunas inscripciones árabes de Portugal*, apud Al-Andalus, V, 1940, pp. 399-401).

en 661 (1263) [1] y una de Granada, en el Instituto de Valencia de Don Juan, de persona muerta en 742 (1342) [2].

Entre las 78 estelas epigráficas o fragmentos publicados de Túnez y sus contornos, tan solo hay una de arco, rectangular, de mármol, de un musulmán fallecido en 542 (1147) [3] Estelas rectangulares con arco, a veces sobre columnas, guarda el Museo de Arte musulmán de El Cairo [4]. Es verosímil que su moda llegara a la Almería almorávid del Oriente mediterráneo y que desde esa ciudad se propagase por el resto de al-Andalus. Las almerienses son de gran perfección caligráfica y excelente arte. Mejor que darles el nombre de esa ciudad parece llamarlas almorávides por ser la época de su dominación en la Península en la que se labra el mayor número.

[1] Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, nº 158, pp. 139-142, láms. XXXIV y XXXV.

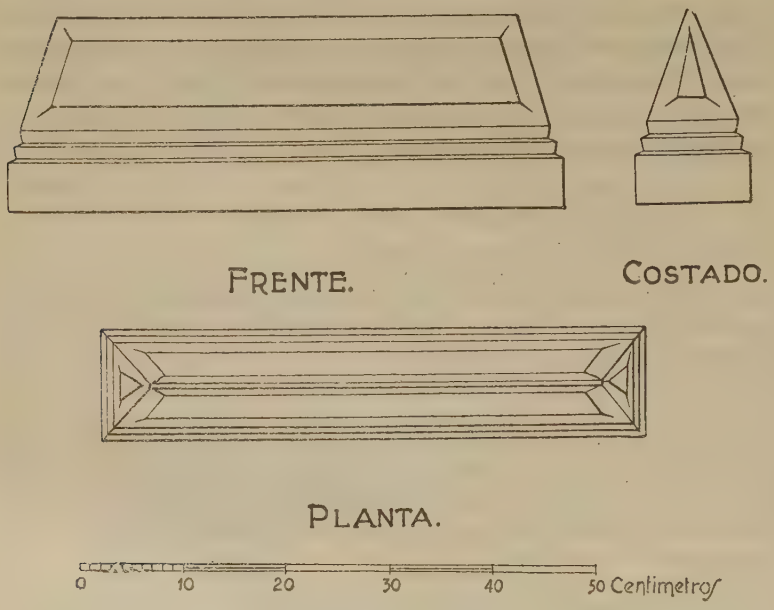
[2] *Ibidem*, nº 168, pp. 154-155, lám. XXXIX *a*. En la colección de inscripciones árabes de España de la *Hispanic Society of America*, hay siete estelas o fragmentos, de mármol, con arco decorativo, halladas en Almería. Tan solo una, de 93 × 47 centímetros, está completa; otra lleva almenillas. Dos tienen fecha: los años, respectivamente, 510 (1116) y 525 (1131): (Caskel, *Arabic Inscriptions in the Collection of the Hispanic Society of America*, nºs XVI, XVII, XIX, XX, XXI, XXII y XXIII, pp. 11-13, 15-19, láms. XVI-XXIII. De Baza (Granada), procede una estela de caliza nummulítica, de 69 por 41 centímetros, con inscripción cursiva, sin nombre ni fecha, dentro de un arco ciego ligeramente agudo. Figura en las colecciones del Museo Arqueológico Nacional (Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, nº 170, p. 156).

[3] Estela rectangular de mármol, de 79 por 31 por 8,5 centímetros, con arco decorativo de herradura aguda (Slimane-Mostafa Zbiss, *Corpus des inscriptions arabes de Tunisie*, Túnez 1955, pp. 78-79 y lám. XXXIX).

[4] J. Bourilly y E. Laoust, *Stèles funéraires marocaines* (París 1927), página 69 y lám. XXVII. En los cementerios marroquíes abundan las losas o estelas tabulares con uno o dos arcos gemelos, ciegos. Mme Sourdel-Thomine ha publicado en fecha reciente varias estelas del Afganistán con arcos ciegos festoneados, de la segunda mitad del siglo XII y comienzos del XIII, lo que da idea de la extensión alcanzada por esa forma en el mundo islámico (Janine Sourdel-Thomine, *Stèles arabes de Bust* [*Afghanistan*], en *Arabica*, III, 1956, pp. 285-288).

Mqābrīyas.

El mayor número de *mqābrīyas* españolas procede de los cementerios de Almería [1]. Son de mármol blanco de Macael. Bajo tierra, *in situ*, se encontró alguna hace más de un siglo. La describen, con escasa precisión, descansando sobre un ma-



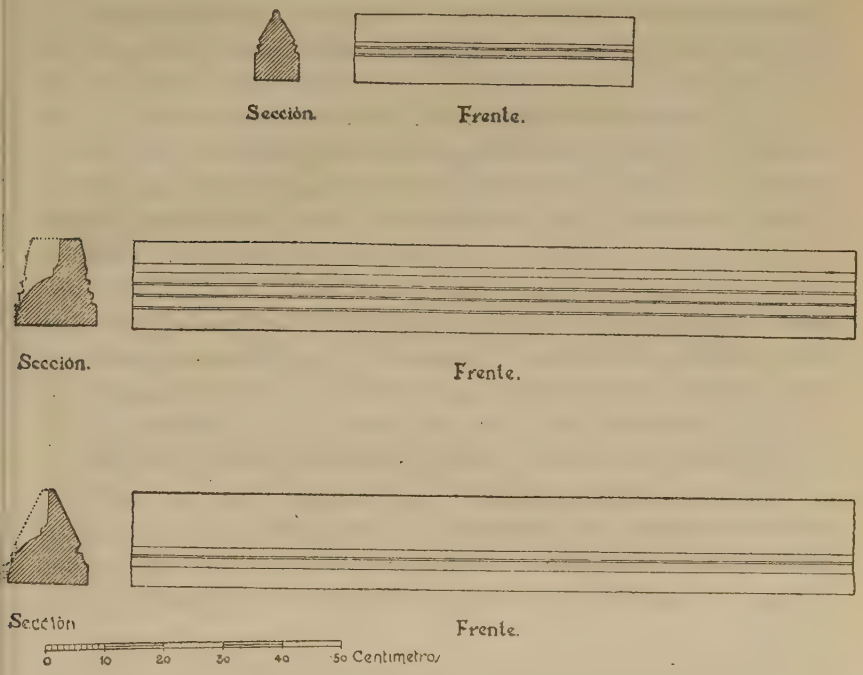
Granada. — Museo de la Alhambra. *Mqābrīya* de mármol encontrada entre las torres del Tocador de la Reina y de las Damas.

cizo de mampostería y planta rectangular, formado por varias gradas — hasta cuatro —, al que apeaban otros tantos muretes de idéntica fábrica [2]. Caracterizan a estas *mqābrīyas* almerien-

[1] Lévi-Provençal, en sus *Inscriptions arabes d'Espagne* enumera catorce *mqābrīyas* o fragmentos de ellas; Caskel, en *Arabic Inscriptions in... the Hispanic Society of America*, dieciséis. Veinticuatro de ellas proceden de Almería.

[2] Amador de los Ríos, *Memoria acerca de algunas inscripciones arábigas de*

ses la poca altura de su plinto, o base prismática rectangular, labrada en la misma pieza, sobre la que descansa la estela de sección triangular. La inscripción se desarrolla en las dos caras largas trapezoidales, ataludadas; las laterales, triangulares y tam-



Granada. — Museo de la Alhambra. Fragmentos de *mqābrīyas* que estuvieron en el altar del Mexuar.

bién inclinadas, unas veces tienen epígrafes y otras decoración vegetal. Es raro el caso de que haya inscripción u ornato en los bordes del plinto. Su altura varía de 10 a 22 centímetros; su longitud, de 93 a 166; el ancho, de 15 a 22. Algunas ostentan decoración vegetal entre las letras cúficas.

España y Portugal, pp. 171-172; «Nota sobre la colección Medina» (manuscrita, en el Instituto de Valencia de Don Juan). La descripción de la sepultura la hizo un antiguo albañil en 1844. Se encontraron lápidas planas en los costados de alguna.

En estas *mqābrīyas* almerienses figuran epitafios de gentes fallecidas entre los años 452 (1060) y 541 (1147), el último en el que la ciudad fué conquistada por Alfonso VII. De la misma proceden sin duda dos fragmentos conservados en el museo Fabre de la Sociedad Arqueológica de Montpellier (Francia), probable trofeo llevado por los catalanes que colaboraron en la conquista de Almería en la fecha citada. Son de mármol y carecen de data [1].

A la serie de las almerienses pertenece una *mqābrīya* de mármol, conservada en Málaga, de una Maryam, fallecida en 618 (1221), con inscripción cúfica y decoración vegetal típicamente almohade [2]. En la misma ciudad han aparecido *mqābrīyas* cerámicas, sin inscripción: «un prisma *(sic)* triangular, asentado sobre una base rectangular, de arcilla cocida y vidriada de verde» [3]. De mármol, y también anepígrafas, existen varias en el Museo de la Alhambra de Granada [4]. Una con inscripción cursiva, del mismo material y también del tipo de las almerienses, hay en el Instituto de Valencia de Don Juan, de Madrid. Procede de Niebla (Huelva) y lleva la fecha de 729 (1328-1329) [5].

La moda de la estela en forma de *mqābrīya*, que en Almería, según vimos, no desterró la de sepultura con dos estelas rectangulares, difundióse por Levante, según se dijo. Se han encontrado ejemplares en Cartagena [6], Murcia y Vinaroz (Caste-

[1] J. Jomier, *Documents et notules*, I, *Deux fragments de stèles prismatiques conservés à Montpellier (Arabica*, tomo primero, Leiden 1954, pp. 212-213).

[2] La mitad de esta *mqābrīya* está en el Museo de la Alcazaba de Málaga; el resto, en el Provincial de Bellas Artes (Manuel Ocaña Jiménez, *Una «mqābrīya» almohade malagueña del año 1221 J. C.* y *Nuevos datos sobre la «mqābrīya» almohade malagueña del año 1221 J. C.*, en Al-Andalus, XI, 1046, pp. 224-230 y 445-446).

[3] Guillén Robles, *Málaga musulmana*, p. 538.

[4] Una pequeña hallada entre el Partal y la torre del Peinador de la Reina; dos, aprovechadas, estaban en el altar del Mexuar. Del Generalife procede otra también incompleta. Todas carecen de inscripciones y adornos.

[5] Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, nº 146, p. 131. Equivocadamente figura en esta obra como procedente de Almería.

[6] Amador de los Ríos describe y publica la fotografía de un fragmento de *mqābrīya*, conservado en el Gabinete de la Sociedad Económica de Amigos del

llón). Dos de mármol guarda el Museo Arqueológico de Murcia [1]. La de Vinaroz, con inscripción de letras cursivas, de relieve, como de costumbre, perteneció a la sepultura de persona fallecida en 639 (1241); está en el Museo del Colegio de Santo Domingo de Orihuela (Alicante) [2].

Al oriente de Palma de Mallorca, en las inmediaciones de la capilla del Temple, en la Almudayna de Gómera y cerca de la *bāb al-Balāṭ*, se encontraron, al desmontar el terreno en 1881 o 1882, varios fragmentos de *mqābrīyas* de piedra caliza blanda del país, llamada de Santanyí. A diferencia de la almerienses tienen un alto plinto, por cuyas caras se extienden las inscripciones, además de por las ataludadas. La epigrafía es cúfica floral.

En uno de los fragmentos, las letras son cúficas en las caras inclinadas, pero por las verticales corre otra inscripción cursiva entre ataurique. En éste y en algunos otros, una doble cinta entrelazada recuadra los letreros. Su epigrafía es muy bella y la talla de excelente arte. Carecen de fecha. Se labrarían en el período en que los Banū Gāniya dominaron la isla (525-599 = 1131-1202), probablemente en la segunda mitad del siglo XII, a juzgar por la inscripción cursiva y algunas otras características [3]. Su mayor semejanza es con las *mqābrīyas* del oriente de Berbería.

País, de Cartagena. Es de mármol blanco y tiene un alto plinto moldurado, como las tunecinas. La inscripción, incompleta, es de letras cúficas. Su editor dice leerse la fecha 582 = 1184-1185 (*España, sus monumentos y artes, su naturaleza e historia, Murcia y Albacete*, por Rodrigo Amador de los Ríos, Barcelona 1889, pp. 563-566).

[1] Una de ellas se encontró en el subsuelo de la catedral de Murcia en la segunda mitad del siglo XIX; la otra, mayor, hallóse en 1936 o 1937 en la calle de Madre de Dios (Manuel Jorge Aragoneses, *Museo Arqueológico de Murcia*, Madrid 1956, pp. 75-76).

[2] Tiene 120 centímetros de longitud por 30 de ancho en el plinto y 15 de altura: *Geografía General del Reino de Valencia, Provincia de Castellón*, por Carlos Sarthou Carreres (Barcelona s. a.); Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, nº 89, p. 88.

[3] Rodrigo Amador de los Ríos, *Epigrafía arábiga, Monumentos sepulcrales de Palma de Mallorca, El cementerio real de la Almudayna de Gómera*, apud

En Palma asimismo, en las afueras de *bāb al-Kuḥl*, aparecieron varios fragmentos de estelas sepulcrales, también bajas y alargadas, pero de sección de arco de herradura agudo, en vez de la corriente triangular. Descansan sobre un plinto sogueado. Otra igual se encontró entre los fragmentos descritos de *mqābrīyas*, en 1881-1882, al abrir los cimientos para el asilo del Temple [1]. No es forma insólita en los cementerios del resto del mundo islámico [2].

La *mqābrīya* sobre gradas abunda en los morabitos norteafricanos [3] y en Ifrīqiya, con fechas comprendidas entre 471 (1078) y 589 (1193) [4], en donde son muy estrechas y tienen altos plintos, las más viejas con fajas ornamentadas; de profusa molduración las posteriores. En cambio, en las de la Berbería central su plinto tiene caras lisas cubiertas de inscripciones. En la Qal'a de los Banū Ḥammād (Argelia) se encontraron varias, una de ellas de un ʿĪsà, fallecido en 525 (1130) [5]. Al Museo Stéphane Gsell, de Argel, fueron a parar seis *mqābrīyas*, algunas muy mutiladas, de las aparecidas en la Qal'a, de los años

Bol. de la Soc. Arqueológica Luliana, VI, Palma de Mallorca 1896, pp. 357-380; Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, p. 89 y lám. XXI.

1 *Bab al-Kofol (Puerta de Santa Margarita). Antecedentes relativos a la Puerta de Santa Margarita de la Ciudad de Palma, remitidos a la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando por la Comisión de Monumentos Históricos y Artísticos* (Palma 1908), pp. 19, 61, 77 y 121 y láms. VII y VIII.

2 Procederán de otras semicilíndricas, alargadas, descansando sobre plinto rectangular, frecuentes en los cementerios romanos (Pierre Paris, Georges Bonsor..., *Fouilles de Bélo*, II, *La nécropole* [Burdeos 1926], p. 69 y lám. XI).

3 Bourilly y Laoust, *Stèles funéraires marocaines*, p. 5.

4 La mayoría de las tunecinas son de los últimos diez años del siglo XI y de la primera mitad del XII. Cerca de cuarenta con inscripción cataloga Slimane-Mostafa Zbiss en su *Corpus des inscriptions arabes de Tunisie*. La altura varía de 10 a 34 centímetros y de 87 a 182 su longitud. También se ven en los cementerios de Bugía (Argelia) y dos incompletas guarda el Museo Arqueológico de la misma ciudad. Son de mármol y tienen inscripciones cursivas entre abundante ornato vegetal y alto plinto, muy moldurado, con sogueados. Carecen de fecha y nombre (General L. de Beylié, *La Kalaa des Beni-Hammad*, Paris 1909, pp. 108-109, figs. 2-3 y lám. XXIX).

5 Está en el Museo de Tremecén. Las dos que en él se conservan tienen plinto elevado, con alguna decoración (G. Marçais, *Album de pierre, plâtre et bois sculptées*, Argel 1909, pp. 41-43 y lám. III ter).

488 (1095) y 535 (1143) [1]. Más a Occidente, en Marruecos, no tengo noticia de ninguna anterior a fines del siglo XIII [2]. Su uso parece haberse difundido en la época marīnī. Abundan mucho en los cementerios de Fez, sobre todo las anepígrafas [3]. En el real de Chella hay cinco *mqābrīyas* de mármol, del año 750 (1349) la más vieja fechada; del 776 (1374) la más reciente [4]. Muy conocidas son las de los príncipes saᶜdíes, en su mausoleo de Marrākuš, del siglo XVI, cubiertas de profusa decoración. Cítase una en Ceuta de fines del siglo XVII [5]. En Marruecos no se usan actualmente. Las hay también en Sicilia [6], y el Museo de Malta conserva abundantes ejemplares de mármol. Sería interesante hacer un estudio descriptivo y cronológico de las existentes, revelador tal vez de las vías de su difusión.

[1] Georges Marçais, *Le Musee Stéphane Gsell, Musée des Antiquités et d'Art Musulman d'Alger, L'Art musulman* (Argel 1950), p. 55, y *Sur deux stèles funéraires hammâdites du Musée Stéphane Gsell*, apud *Bulletin de la Société Historique et Géographique de la Région de Sétif*, 1914, pp. 171-178. Once fragmentos de *mqābrīyas* de las encontradas en la Qalᶜa de los Banū Ḥammād, en las excavaciones Blanchet, posee el Museo de Constantina (Beylié, *La Kalaa des Beni-Hammad*, p. 89).

[2] Refiere Ibn Jaldūn que Abū Yūsuf, desde Algeciras, mandó a su hijo Abū Yaᶜqūb, a fines de 684 (1285), erigiese monumentos y *asnima* de mármol sobre ellos en las tumbas de su padre ᶜAbd al-Ḥāqq y de su hermano Idrīs. Esa palabra *asnima* parece designar a las que llamamos *mqābrīyas* (Henri Basset y E. Lévi-Provençal, *Chella, une nécropole mérinide*, Paris 1923, p. 11).

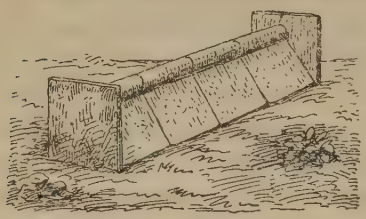
[3] A. Bel, *Inscriptions arabes de Fès* (Paris 1919), p 13, n (2).

[4] Estas *mqābrīyas* son de mármol. La de mayores dimensiones tiene 2,165 m. de longitud, 35 centímetros de ancho en la base y 27,5 de altura. La letra es cursiva y el epígrafe, de relieve, se extiende por los lados largos de la parte superior ataludada. Bajo ésta hay una serie de molduras escalonadas, una de ellas sogueada, descansando sobre un plinto, cuyas caras verticales están cubiertas de ornamentación, a base de arquillos lobulados en las dos más ricas. En el mismo lugar hay también varias *mqābrīyas* lisas, sin epígrafe ni ornato (Basset y Lévi-Provençal, *Chella*, pp. 34-38 y 130-135 y láms. I-II).

[5] *Tanger et sa zone*, en *Villes et Tribus du Maroc*, VII (Paris 1921), pp. 450-451 y lám.

[6] Referencias a *mqābrīyas* sicilianas en la obra de M. Amari, que no he podido ver, *Le epigrafi arabiche di Sicilia trascritte, tradotte e illustrate*, parte II: *Iscrizioni sepolcrali*, Palermo 1879-1881.

Se ha dicho que la forma de estas *mqābrīyas* recuerda el montón de tierra, el pequeño túmulo que señalaba las sepulturas en civilizaciones primitivas. Pero su antecedente parece más próximo: muchas tumbas romanas, paganas y cristianas (cementerio de Timgad [Argelia] por ejemplo), repartidas por todo el Imperio, formadas por dos filas de *tegulae* inclinadas, en sentido contrario, apoyadas por parejas, formando lomo, cerradas por otra en cada uno de sus extremos y a veces cubierta su arista de encuentro por *imbrices* en función de tapajuntas. Solían descansar sobre un macizo de fábrica de uno o más escalones. En España, entre otros muchos lugares, se han encontrado sepulturas semejantes en las ruinas de Belo (Cádiz) [1] y en Tarragona [2].



Sepulcro romano de tejas.

Cipos cilíndricos o fustes [3].

La estela cilíndrica está limitada casi exclusivamente en España a Toledo y su región. De las treinta inventariadas por Lévi-Provençal como de esa ciudad y sus contornos, diecinueve son cipos epigráficos, con letras cúficas de relieve en campos rectangulares situados en su parte alta, a los que a veces recuadra

[1] R. Thouvenot, *Essai sur la province romaine de Bétique* (Paris 1940), p. 547; *Les monuments antiques de l'Algérie*, por Stéphane Grell, t. II (París 1901), p. 42.

[2] En el cementerio romano-cristiano de Tarragona se encontraron 164 sepulturas de *tegulae* dispuestas formando lomo o doble vertiente. Claro que estaban bajo tierra, como las análogas del cementerio de Timgad que se reproduce (*Excavaciones en la necrópolis romano-cristiana de Tarragona*, Memoria redactada por el Delegado Director don Juan Serra Vilaró, Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades, Madrid 1929, pp. 15-17).

[3] Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, p. XXIV.

otro epígrafe o un sencillo ornato (trenzado). A ellos hay que agregar otros dos, aparecidos con posterioridad a la publicación de esa obra [1]. Colocábanse, como se dijo, hincados a la cabecera de la tumba, dentro de un rectángulo de ladrillos clavados en tierra, de canto.

La estela cilíndrica más vieja subsistente es del año 391 (1001) y está en la iglesia de San Andrés de Toledo, aprovechada como fuste de una columna de apeo de un arco mudéjar [2]. Casi todas son de gentes fallecidas en el siglo XI, en 464 (1074) la de fecha más reciente. Hay otra, mudéjar y muy tardía, con epígrafe cursivo, de una Zahra muerta en 660 (1261-1262)[3]. De las que se conoce su procedencia, todas se hallaron en las afueras de la Puerta de Bisagra, en la amplia parte de la Vega comprendida entre las márgenes del Tajo y la ermita del Cristo de la Vega y el prado de San Isidoro. Un cipo funerario se encontró en Esquivias y otro en Guadalerzas, prueba de su difusión por la comarca.

Casi todos estos fustes sepulcrales son de mármol del país, pero también se labraron en caliza y arenisca. Algunos tienen un ensanchamiento, a modo de collarino, en su parte superior. La altura varía desde 56 centímetros hasta 1,45 metros y el diámetro desde 16 hasta 45 de aquéllos.

[1] Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, nos 52, 54-56, 59, 62-68, 72, 74, 75, 77, 79, 80 y 83, pp. 63-65, 67-68, 70-77 y 80. Los dos fustes sepulcrales no incluídos en el *Corpus* anterior aparecieron en la Vega de Toledo en 1931. En uno figura el epitafio de un tal Ibn Muhriz, fallecido en 451 (1059); el otro, de longitud excepcional — 2,35 metros — es del jurista Ibn Maslama, muerto en 467 = 1074 (E. Lévi-Provençal, *Deux nouvelles inscriptions arabes de Tolède*, apud *Anuario del Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos*, II, Madrid 1934, pp. 147-149). Amador de los Ríos registra otros dos fustes con epígrafes sepulcrales, uno en el torreón llamado Baño de la Cava y el otro en la casa n° 2 de la plazuela de los Molinos de San Sebastián, a orillas del Tajo (Amador de los Ríos, *Memoria acerca de algunas inscripciones arábigas de España y Portugal*, pp. 120, 231 y 232). — Las estelas arábigas de Toledo en forma de losa son tan sólo cinco: tres de los años 370 (981), 401 (1010) y 441 (1049), y mozárabes las dos restantes, con epígrafe en árabe y en latín (Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, nos 51, 53, 61, 81 y 82, pp. 62-63, 64, 69-70 y 78-79).

[2] Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, n° 52, p. 63.

[3] *Ibidem*, n° 83, p. 80.

A los fragmentos de *mqābrīyas* de Mallorca antes descritos, acompaña un trozo de fuste de columna de mármol gris, de procedencia desconocida, con una inscripción cursiva incompleta y confusa dentro de un rectángulo [1].

El cipo cilíndrico no es estela característica de la Península. Abunda en los cementerios islámicos de fuera de ella. En los de Túnez, Bizerta y Constantina suele estar coronado por un turbante. Tres sepulcrales de mármol blanco, con epígrafe, dos del año 428 (1037), de procedencia desconocida, hay en el Museo de Argel [2].

Cerámica sepulcral.

Ya se dijo cómo era frecuente sustituir los bordillos de piedra que cercaban el rectángulo de cada sepultura por ladrillos clavados en tierra por sus cantos. En Toledo solían ser de barro sin vidriar, con inscripciones alcoránicas en letras cúficas de relieve. Pero en otros lugares, como Málaga, Granada y Murcia, se vidriaba en blanco la mitad superior del ladrillo, excepto sus costados, ya que la inferior y éstos quedaban ocultos, y sobre el esmalte blanco extendíase una ornamentación azul a base de fajas con epígrafes cursivos, eulogias — muy frecuentemente la palabra *al-ʿāfiya* (la salud, la paz), repetida varias veces [3] — y en el canto superior roleos de ataurique y dibujos geométricos, casi siempre en zigzag. Algunos de los ladrillos tienen mortaja en su extremo, sin duda para encajar con el inmediato y formar esquina [4].

[1] Amador de los Ríos, *El cementerio real de la Almudayna de Gómera (Bol. de la Soc. Arqueol. Luliana*, VI, pp. 379-380).

[2] Marçais, *Le Musée Stephane Gsell, L'art musulman*, p. 55.

[3] G. J. de Osma, *Los letreros ornamentales en la cerámica morisca del siglo XV (Cultura Española*, II, Madrid 1906, pp. 473-483).

[4] En Córdoba hay ladrillos sepulcrales con inscripciones en el canto y en las caras. En el Instituto de Valencia de Don Juan, de Madrid, se conservan dos enteros y varios fragmentos de ladrillos sepulcrales vidriados, procedentes de Andalucía. Las dimensiones medias de los primeros son 28 × 14 × 5,5 centímetros; la

Aunque son muy escasas las estelas cerámicas subsistentes, abundarían en ciudades de gran industria alfarera, como Málaga, Granada y Murcia. Las conservadas son de escaso tamaño, del tipo llamado discoidal, con dos orejas divergentes. Estelas discoidales se encuentran en muchos pueblos y en civilizaciones muy remotas. Sobre su origen y significación se han escrito bastantes páginas y emitido variadas hipótesis [1].

Las hispanomusulmanas son placas de barro, que se hincaban verticalmente en la cabecera de la tumba — ignoramos si otra de menos importancia la acompañaría a los pies, como es probable — con una parte inferior rectangular, sin vidrio, que quedaba oculta, y sobre ella un disco en forma de almendra, con dos orejas divergentes, como se dijo, que era la vidriada. La ornamentación se extendía por una o las dos caras y los cantos, según los casos.

De loza dorada es una procedente de Huelva, en cuyo frente figura una inscripción, en letra cursiva, epígrafe sepulcral del joven estudiante al-Ŷabalī, fallecido en 811 (1409). Cubre el frente posterior decoración de ataurique en torno a un motivo central, también vegetal [2]. En el Museo Arqueológico Nacional de Madrid hay otro ejemplar de estela discoidal, de loza dorada, que antes estuvo en la colección de don Antonio Vives, hallado en Málaga. Sus ornatos y epigrafía, religiosa al parecer, están casi borrados.

altura de la faja superior, vidriada, es de unos 7. En las excavaciones realizadas en la Qal'a de los Banū Ḥammād hace algunos años se encontraron ladrillos planos, de 27 × 18 × 3,5 a 4 centímetros, con tres cuartas partes de su superficie cubierta de esmalte verde. Sin duda tendrían análogo destino sepulcral que los españoles (Beylié, *La Kalaa des Beni Hammad*, p. 57 y figura 31; G. Marçais, I, *Les poteries et faïences de la Qal'a des Benî Hammâd* [*XI siècle*], Constantina 1913, p. 10).

[1] E. Frankowski, *Estelas discoideas de la Península Ibérica* (Madrid 1920). Abundan en los cementerios norteafricanos.

[2] La estela apareció, con otros restos cerámicos, en una casa lindante con el convento de Agustinas de Huelva, bajo la cual debió de haber una necrópoli islámica (Eduardo Díaz, *Herba, ciudad de Tartesos*, en *Vell i Nou*, época II, 1921, vol. II). En Manises y Valencia también se han encontrado estelas y epitafios cerámicos (*Cerámica del Levante español, Siglos medievales*, por Manuel González Martí, tomo II, Alicatados y azulejos, Barcelona 1952, pp. 206-212).

De Granada proceden otras dos conservadas en el Instituto de Valencia de Don Juan, de Madrid, con ornamentación azul. En el anverso de una de ellas, de 27 centímetros de altura, se repite, como único tema, la palabra *al-ᶜāfiya* en varias líneas. Adornan los cantos roleos de ataurique. De la otra tan sólo subsiste la parte superior, por la que se extiende decoración vegetal, también azul [1]. Ya se dijo cómo en Málaga habían aparecido *mqābrīyas* de barro vidriado, de color verde, sin letrero ni decoración.

La epigrafía funeraria.

La literatura grabada en las estelas de los cementerios islámicos de España suele reducirse a frases hechas independientes del lugar y de la época, fórmulas piadosas repetidas y citas alcoránicas sin la bella y elegante concisión ni el cálido sentimiento humano de algunos epitafios romanos. Los textos funerarios suelen reducirse al nombre, filiación y títulos de los sepultados, gentes de muy varia condición social; la fecha de su muerte; con menos frecuencia la de su nacimiento o edad alcanzada; profesión de fe, versículos del Alcorán e invocaciones religiosas. Estos epitafios, de tradición oriental, repiten sus fórmulas con abrumadora monotonía. Varían los granadinos nazaríes, por su inusitado lujo verbal y su prosa rimada [2].

Algunas gentes se hacían esculpir en vida su epitafio, al que bastaba agregar luego la fecha del fallecimiento. Otros invitaban a los que los leyesen a invocar a Dios en favor del allí sepultado. ᶜAlī b. Abī Ŷaᶜfar Ibn Hamuško mandó grabar sobre su tumba, en Segura (Jaén), los siguientes versos:

No deseo la perennidad de mi sepulcro, ya que mi cuerpo, en él encerrado, no puede alcanzarla.

[1] José Ferrandis Torres, *Estelas cerámicas* (Al-Andalus, III, 1935, páginas 179-180, láms. 14, 15 y 16).

[2] Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, pp. xx-xxv.

Pero espero que el que pase junto a mi tumba se dignará detenerse, pues me beneficiará su invocación en mi favor.

Por el sendero que conduce a la muerte caminan todos los vivos, con la seguridad de alcanzar un día su aniquilamiento [1].

En una *mqābrīya* almeriense llevada a Montpellier, a la que antes se aludió, figura un pequeño poema fúnebre *(marṯiyya)* en elogio del difunto.

La letra de la mayoría de estas estelas es cúfica angular de relieve. Evoluciona con más lentitud que la semejante oriental [2]. El más antiguo epitafio con inscripción cursiva se encuentra en una losa con arcos ciegos de un *šayj* almohade, fallecido en 587 (1191), conservada en el Museo Arqueológico de Córdoba [3]. El epígrafe, en el interior de los dos arcos de herradura aguda, es de letras cúficas, pero le rebordea una faja con inscripción cursiva torpe y mal trazada. En un fragmento de *mqābrīya* de Mallorca, sin fecha ni nombre del sepultado, figuran también los dos tipos de escritura.

Totalmente cursivos, y de no más perfecta traza que los de la de Córdoba, son los epígrafes de una estela de Mértola (Portugal), con epitafio de un individuo muerto en 598 (1201) [4] y de una *mqābrīya* procedente de Vinaroz, hoy en Orihuela, de otro fallecido en 639 (1241) [5]. No son mejores el di-

1 Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, p. 105; trad., p. 129.

2 Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, pp. XXVIII-XXXVI.

3 *Ibidem*, nº 28, pp. 34-35. Según Lévi-Provençal, la escritura cursiva aparece en Berbería a fines del siglo V h. (1010-1107). En Ifriqiya hay alguna *mqābrīya* del año 490 (1096), con incripciones cúfica y cursiva florida, a la par; cursiva la tienen otras de 499 (1105), 510 (1116), 515 (1121), etc. (Slimane-Mostafa Zbiss, *Inscriptions de Tunis et de sa banlieu*, nos 14, 21, 22, 37, 40, etc., pp. 54-55, 58-60. 68-69, etc.).

4 Amador de los Ríos, *Memoria acerca de algunas inscripciones arábigas de España y Portugal*, pp. 15 y 263-265. Otra lápida de la primera mitad del siglo XIII, con inscripción cursiva, hay en Portugal, pero no es funeraria; conmemora la construcción de una torre fuerte (*burŷ*) en Silves, en 624 (1227). Está en el Museo Arqueológico del Infante don Enrique, en Faro (Nykl, *Algunas inscripciones árabes de España y Portugal*, apud AL-ANDALUS, V, pp. 403-407; E. Lévi-Provençal, *L'inscription almohade de Silves*, apud *Mélanges d'études portugaises offerts à Mr. Georges Le Gentil*, 1949, pp. 257-262).

5 Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, nº 89, p. 88.

bujo y la traza de la inscripción cursiva de la estela de Jaén, de 661 (1263), en el Museo Arqueológico de Córdoba [1].

La vida en torno a las tumbas [2].

Ni tan mezclados con la vida urbana como los cristianos hasta los comienzos del siglo pasado, ni tan apartados de ella como los actuales — la civilización moderna huye de los muertos, los aleja y frecuenta lo menos posible [3] —, los cementerios islámicos, situados extramuros y junto a las puertas de la ciudad, quedaban integrados en su flujo y reflujo cotidiano. El recuerdo de los desaparecidos permanecía siempre presente entre sus familiares y amigos.

Esa situación de los cementerios era un obstáculo para el desarrollo de la ciudad y la formación de arrabales exteriores inmediatos. A veces su crecimiento desbordaba los límites de los fonsarios y alteraba el reposo de sus pobladores. En la Sevilla almorávid de hacia 1100, por ejemplo, en pleno crecimiento, letrinas y cloacas descubiertas y construcciones parásitas se habían instalado entre las tumbas, y la cercanía de los edificios permitía curiosear indiscretamente desde sus puertas y ventanas a las mujeres que acudían a los osarios con fines más o menos piadosos. Si estaban próximas las tenerías, como ocurría en la misma ciudad andaluza en la época citada, y en algún cementerio de Fez en otras mucho más recientes, curtidores y pergamineros aprovechaban las sepulturas para extender sobre ellas sus pieles u otros productos de la industria local.

[1] Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, nº 158, pp. 139-142.

[2] Sobre los entierros y ceremonias fúnebres pueden verse: Julián Ribera, *Ceremonias fúnebres de los árabes, españoles*, en *Disertaciones y opúsculos*, II, pp. 249-256; Pedro Longás, *Vida religiosa de los moriscos* (Madrid 1915), pp. 285-294, y Lévi-Provençal, *Histoire de l'Esp. musulmane*, III, (Paris 1953), pp. 101 y 406-407).

[3] «¿De dónde viene este miedo de la muerte, que ha crecido tanto arrimado a la ignorancia, que aun oírla nombrar no quiere alguno, como si por el oído secretamente se le entrara?», preguntaba Quevedo (*La cuna y la sepultura*).

A veces producíase el hecho contrario: en barrios despoblados — en Almería, por ejemplo — se instalaban cementerios entre los restos de las viviendas en ruinas. El flujo y reflujo de la ciudad alcanzaba a los fonsarios, invadiéndolos unas veces, instalando otras las tumbas en los solares de los barrios deshabitados.

Tras el sepelio de una persona venerada, por su rango, santidad, sabiduría o buenas obras, las gentes acudían con frecuencia a su sepulcro. Múltiples casos de estas visitas refieren los biógrafos hispanomusulmanes. Ibn Baškuwāl cuenta que la muerte de Abū-l-ᶜAbbās de Elvira en los primeros años del siglo XI causó gran tristeza y los cordobeses iban en continua romería al cementerio del Arrabal *(maqbarat al-Rabaḍ)* de esa ciudad, donde fué enterrado, para orar y bendecirlo [1].

Los viernes, sobre todo después de la oración en la mezquita mayor, los caminos que conducían a los cementerios estaban concurridos por una muchedumbre de ambos sexos, que en ellos se mezclaban. Jóvenes elegantes entablaban conversación con las mujeres que iban solas, como — cuentan Ibn Ḥazm y Ḍabbī — hizo el poeta al-Ramādī al encontrar a la hermosa doncella esclava Jalwa junto al mausoleo de los Banū Marwān, en el cementerio cordobés del Arrabal [2].

Entre las tumbas se levantaban tiendas, en las que las mujeres permanecían largo rato con el pretexto de huir de las miradas indiscretas, buen incentivo para acrecentar el deseo y el vicio de conquistadores y libertinos que, en busca de buenas fortunas, acostumbraban ir a las necrópolis para seducir a las mujeres que las frecuentaban [3]. Esas tiendas, en la Sevilla almo-

[1] Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, p. 53, citado por don Julián Ribera y Tarragó, *Un monasterio musulmán en Denia*, apud *Disertaciones y opúsculos*, II, Madrid 1928, p. 203.

[2] *El collar de la paloma*, traducido del árabe por Emilio García Gómez (Madrid 1952), pp. 101 y 313; Ḍabbī, *Bugya*, Bib. Arab. Hisp., III, pp. 100-101; Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, III, p. 440.

[3] Ibn al-Munāṣif (563-620 / 1169-1223), cadí que fué de Valencia y Murcia, refiere que en al-Andalus los cementerios eran lugares de paseo muy frecuentados por hombres y mujeres que en ellos se mezclaban; también alude a las tien-

rávid, sobre todo en verano, cuando a la hora de la siesta estaban desiertos los caminos, se convertían en lupanares. Además de los mozos, estacionados los días de fiesta en los caminos, entre las tumbas, para acechar el paso de las mujeres, también acudían vendedores a contemplar los rostros descubiertos de las enlutadas, relatores de cuentos e historias, decidores de la buenaventura y músicos. Al-Jušanī copia un relato de otro autor sobre un cadí de Córdoba que mandó hacer trizas un instrumento musical tocado por unos esclavos en la citada *maqbarat al-Rabaḍ* [1]. A juzgar por las censuras de un severo tratadista de *ḥisba* como Ibn ʿAbdūn, el abuso llegaba hasta beber vino sobre las tumbas [2].

En suma, los cementerios hispanomusulmanes eran escenarios en los que rebosaba extramuros la vida, comprimida en las angosturas urbanas; la vida humana con su mezcla eterna de espíritu religioso y santidad y de concupiscencias y pasiones desbocadas. Junto a la tumba «que aguarda con sus fúnebres ramos» la carne tentaba «con sus frescos racimos» [3].

Münzer fué testigo en 1494, en la parte nueva del gran cementerio de la Puerta de Elvira de Granada, de una poética y bella escena, buen colofón de estas notas sobre el fluir de la vida cotidiana en la ciudad de los muertos. Terminado de enterrar un cadáver, sentáronse junto a su tumba un sacerdote *(sic)*, que

das levantadas entre las sepulturas (M. Talbi, *Quelques données sur la vie sociale en Occident musulman d'après un traité de ḥisba du XV siècle*, apud *Arabica*, I, Leiden 1954, p. 303). A esas tiendas parece referirse asimismo Ibn ʿAbdūn en su tratado de *ḥisba*, al que pertenecen todas las referencias que figuran en estas páginas sobre la Sevilla almorávid (E. Lévi-Provençal y Emilio García Gómez, *Sevilla a comienzos del siglo XII, El tratado de Ibn ʿAbdūn*, Madrid 1948, § 53, pp. 96-97).

[1] Ribera, *Historia de los jueces de Córdoba*, p. 255.

[2] Lévi-Provençal y García Gómez, *El tratado de Ibn ʿAbdūn*, §§ 52-55, pp. 94-98. — También en la sociedad cristiana medieval de Occidente, las gentes celebraban fiestas y dejaban en libertad sus pasiones más humanas sobre las tumbas. En algunos cementerios se plantaban frutales, se paseaba, hasta se daban bailes y se amaba (Camille Enlart, *Manuel d'Archéologie française*, I).

[3] Rubén Darío, *Cantos de vida y esperanza* (Madrid 1905), XLI, página 169.

cantaba vuelta la cabeza hacia mediodía, mientras siete mujeres vestidas de blanco esparcían ramos de oloroso arrayán sobre su reciente sepultura [1].

Los cementerios de las ciudades hispanomusulmanas.

Córdoba. — Doce cementerios principales cuenta Lévi-Provençal en la Córdoba musulmana [2]. Tal vez pudiera agregarse alguno más:

1) *Maqbarat Umm Salama*, así llamado con el nombre de una piadosa princesa real, prima hermana y esposa de Muḥammad I [3]. Era uno de los más extensos, si no el más extenso de Córdoba. Estaría en el *rabaḍ masŷid Umm Salama*, al norte de la ciudad; según Ibn al-Abbār, al lado contrario de la *bāb al-Yahūd* o *bāb Luyūn* [4], no lejos del *masŷid Kawṯar* y cerca de un cementerio judío [5]. En él se cita el *masŷid al-Ḍiyāfa* [6]. Los biógrafos refieren entierros en esta necrópoli desde 432 (1040) hasta 529 (1134-1135) [7]. En su recinto reposaba al-Bakrī, fallecido en 487 (1094) [8].

[1] Műnzer, *Viaje por España y Portugal*, pp. 39-40. No hay nada más acogedor — ha escrito Georges Marçais refiriéndose a los norteafricanos actuales — que un cementerio musulmán. Todos los viernes las mujeres van con sus hijos a visitar los difuntos de la familia. Antes de partir, plantan flores cortadas sobre las sepulturas y esparcen migas de pan o vierten en pequeños cuencos excavados en la tierra unas gotas de agua que los pájaros acuden a beber (*Tlemcen*, por Georges Marçais, Paris 1950, p. 69).

[2] Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au X^e siècle* (Paris 1932), página 209, e *Hist. de l'Esp. musulmane*, III, p. 380, n. 2.

[3] Ibn Ḥazm, *Ŷambarat al-ansāb*, p. 91, citado por Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, III, p. 380.

[4] Ibn al-Abbār, *Takmila*, nº 1.620. Llamada por los cristianos puerta del Osario.

[5] Ibn Baškuwal, *Ṣila*, nº 672, p. 300, citado por Lévi-Provençal, *Hist. de l'Esp. musulmane*, III, p. 229.

[6] *Takmila*, I, p. 125; *Ṣila*, p. 299.

[7] Rafael Castejón, *Córdoba califal (Bol. de la Real Acad. de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*, a. VIII, 1929, p. 307).

[8] *Ṣila*, biog. nº 628.

2) *Maqbarat Ḥalāl.* Debía de hallarse inmediato al anterior o formar parte de él, pues se dice estar separado del cementerio judío por el camino que arrancaba al norte de Córdoba [1].

3) *Maqbarat Ibn Ḥāzim* [2].

4) *Maqbarat al-Rabaḍ.* Había en Córdoba dos cementerios del Arrabal, uno antiguo *(ʿĀtīqa)* [3], otro más reciente, llamado algunas veces *rawḍat al-Ṣulaḥā'* (necrópoli de los Santos) [4].

El antiguo — primero, al parecer, de los islámicos cordobeses —, lo fundó al-Samḥ, llegado a España el año 100 (719-720), siguiendo las instrucciones del califa, ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz, en un valle o llanura baja, al otro lado del Guadalquivir, en terrenos que pertenecían al quinto del califa [5]. Así, cuando el puente estaba roto, como ocurrió en el año 439 (1047), había que llevar a enterrar los cadáveres en barca a ese cementerio de *al-rabaḍ al-qiblī* [6], inmediato a la *muṣallà al-Rabaḍ*, con cuyo nombre a veces se conocía, en el que estaban los mausoleos de los Banū Marwān [7] y alguna capilla funeraria. En el siglo IX, el juez cordobés al-Aswar ben ʿUqba, nombrado por ʿAbd al-Rahmān II, dictó un auto o providencia señalando los límites de este cementerio del Arrabal. Otro juez, en el siglo siguiente, Aḥmad ben Baqī, refiere al-Jušanī, testigo presencial del hecho, fué a caballo con los faquíes a dicha necrópoli, y procedió a deslindarla con ese documento a la vista [8].

En la *maqbarat al-Rabaḍ* recibieron sepultura en los años 349 (960) y 350 (961), respectivamente, Yaḥyà ben Ḥasan y Ḥasan ben Muḥammad, pertenecientes a la familia real de los

1 *Ṣila*, nº 672, p. 300. La vocalización del nombre Ḥalāl es incierta, según Lévi-Provençal.

2 *Ṣila*, p. 138.

3 *Ṣila*, pp. 118 y 173.

4 *Takmila*, I, p. 130.

5 Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, II, texto, p. 25: trad., p. 35; *Fatḥ al-Andalus*, trad. González (Argel 1889), p. 28; *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés*, trad. Ribera, texto, pp. 12-13 y 205-207; trad., pp. 9 y 176-178.

6 *Ṣila*, nº 703, p. 325.

7 [Ibn Ḥazm], *El collar de la paloma*, traducido del árabe por García Gómez, pp. 101 y 313; Ḍabbī, *Bugya*, Bib. Arab. Hisp., III, nº 1.451.

8 Ribera, *Historia de los jueces de Córdoba*, p. 106.

idrīsíes [1]. En él fué enterrado el historiador Ibn Ḥayyān en 469 (1076). Seguía en uso en el siglo siguiente.

Con motivo de la reciente construcción de la barriada obrera de la Sagrada Familia, en el llamado Campo de la Verdad, a la entrada del puente, en la orilla izquierda del Guadalquivir, solar del cementerio del Arrabal, se han encontrado gran número de epitafios, fragmentos en su mayoría, y entre ellos varias lápidas de mujeres del círculo familiar de Muḥammad I, de ᶜAbd Allāh y de ᶜAbd al-Raḥmān III antes de proclamarse califa, con fechas comprendidas entre los años 268 (881) y 312 (924) [2]. Como una parte del cementerio se hallaba en un acusado meandro del río, las avenidas han ido llevándose las tierras de la orilla y destruyendo las sepulturas inmediatas al cauce.

5) *Maqbarat al-Ruṣāfa* o *maqbarat Furāniq*. Estaría en el *rabaḍ al-Ruṣāfa*, al norte de la ciudad.

6) *Maqbarat Ibn al-ᶜAbbās* o *Banī-l-ᶜAbbās*. Llamábase también, a todo él o a una parte, *maqbarat al-Siqāya*, pues éste se describe como inmediato a las casas de los Banū Ḥābil, extramuros de la *Bāb ᶜAbbās*, que se abría en el lienzo oriental de la cerca de la Ajarquía [3]. Asimismo ha de identificarse con la *maqbarat al-Burŷ* (cementerio del Torreón), próximo al arrabal de igual nombre, extendido a lo largo de la antigua calzada romana *(al-sikka al-ᶜuẓmà)* que salía de la *madīna* por la puerta oriental de ᶜAbd al-Ŷabbār o de Toledo [4]. Se citan enterramientos en él en los años 328 (939) y 397 (1006). A principios de 1199 fué trasladado el cadáver de Averroes, fallecido en Marrākuš el 7 ṣafar 595 (10 diciembre 1198), desde el cementerio de la puerta de Tagazūt de esa ciudad al panteón de su familia en el de Ibn ᶜAbbās, en Córdoba [5].

[1] Maqqarī, adapt. Gayangos, II, p. 145.

[2] M. Ocaña Jiménez, *Nuevas inscripciones árabes de Córdoba* (Al-Andalus, XVII, 1952, pp. 379-388).

[3] *Takmila*, ed. de la *Miscelánea*, nº 2.029, p. 561, según cita de Lévi-Provençal, *Hist. de l'Esp. musulmane*, III, p. 380.

[4] Ibn Sahl, *Aḥkām Kubrà*, fº 212 *v* del ms. de Rabat, según cita de Lévi-Provençal, *Hist. de l'Esp. musulmane*, III, p. 373; *Takmila*, p. 279..

[5] H. de Castries, *Les sept patrons de Marrakech (Hespéris*, IV, 1924, página 289).

7) *Maqbarat Abī-l-ᶜAbbās al-Wazīr.* A este cementerio conducía la *zuqāq* (calle) *Daḥīm* [1].

8) *Maqbarat Qurayš.* Debía su nombre a ᶜĀmir ibn ᶜAmr al-Quraší, que lo fundó poco tiempo después de la conquista [2], lo mismo que la inmediata puerta — *Bāb ᶜĀmir* — que se abría al noroeste de la *madīna* cordobesa, a cuya salida estaba [3]. Maqqarī sitúa ese cementerio en el arrabal al oeste de Córdoba y al sudoeste de la mezquita *al-Sudda al-Kubrà*, no lejos de la casa en que habitaba al-Mundīr, sepultado en él en 355 (966) [4]. Otra mezquita había en un arrabal a su saliente llamada *masŷid maqbarat Qurayš* [5].

En esta necrópoli fué enterrado en 303 (915), Abān, hijo del *imām* ᶜAbd Allāh [6], y en 367 (977) el historiador Ibn al-Qūṭiyya [7].

9) *Maqbarat Qalā* [8].

10) *Maqbarat Mutᶜa.* Debía su nombre a una concubina así llamada de al-Ḥakam I, que costeó el cementerio y la construcción de la mezquita — *masŷid Mutᶜa* —, según recordaban todavía los cordobeses de los siglos XI y XII [9]. Ignórase

[1] *Ṣila*, p. 246.

[2] Ibn al-Abbār, *Ḥulla*, pp. 52-53; *Aẖbār maŷmūᶜa*, texto, p. 63; trad., p. 67.

[3] Ibn al-Abbār, *al-Ḥulla al-Siyarā*, edic. Dozy, p. 52, citado por Manuel Ocaña Jiménez, *Las puertas de la medina de Córdoba* (Al-Andalus, III, 1935, p. 149). La *Bāb ᶜĀmir*, llamada después de la Reconquista puerta de los Gallegos, fué mandada abrir por orden de ᶜAbd al-Raḥmān III en 303 = 916 (*Una crónica anónima de 'Abd al-Raḥmān III al-Nāṣir*, edic. y trad. por Lévi-Provençal y García Gómez, p. 120).

[4] Maqqarī, adapt. Gayangos, II, p. 468, n. 42. Ibn 'Iḏārī, en el *Bayān* (II, texto, p. 175; trad., pp. 279-280), sitúa la *maqbarat* de Qurayš en el arrabal (*rabaḍ*). En la casa nº 13 de la calle de Rey Heredia, en Córdoba, se halló un fragmento de lápida sepulcral de un tal al-Ŷaᶜfarī, sepultado en el cementerio de Qurayš (Ocaña Jiménez, *Nuevas inscripciones árabes de Córdoba*, apud Al-Andalus, XVII, pp. 387-388).

[5] García Gómez, *El collar de la paloma*, p. 133.

[6] Ibn ᶜIḏārī, *Bayān*, II, texto, p. 175; trad., pp. 279-280.

[7] Francisco Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles* (Madrid 1898), p. 85.

[8] Vocalización incierta, según Lévi-Provençal.

[9] *Ṣila*, pp. 48 y 179; Lévi-Provençal, *Hist. de l'Esp. musulmane*, III, p. 380.

si la última era la *masŷid Abī Liwā* o *al-Zaytūna*, emplazada junto al cementerio [1]. Próximo estaba también un cementerio de mozárabes, a los que se prohibió a comienzos del siglo X, a consecuencia de una denuncia del almotacén, si damos crédito a una consulta reproducida por Ibn Sahl, atravesar el cementerio islámico con los carros que llevaban los cadáveres de sus correligionarios a enterrar en la necrópoli cristiana [2].

11) *Maqbarat Mu'ammara*, cementerio costeado por Mu'ammara, concubina de ᶜAbd al-Raḥmān II [3]. En él fué enterrado en 361 (971) o en 371 (981), al-Jušanī, autor de la *Historia de los jueces de Córdoba* [4]. Ignórase su emplazamiento.

12) *Maqbarat Naŷm*. Lo único que se sabe es que en él había una palmera [5].

13) *Maqbarat Balāṭ Mugīṯ*. Mencionado por al-Jušanī [6]. Estaría junto al arrabal del mismo nombre, al occidente de Córdoba [7].

Sevilla. — A Ibn ᶜAbdūn debemos muy curiosos datos, varios insertos en páginas anteriores, sobre los cementerios sevillanos a principios del siglo XII, en la época almorávid. Ciudad entonces populosa, no tenía necrópolis proporcionadas al número de sus habitantes. Antes, a comienzos del reinado de al-Muᶜtamid (461-484–1068-1091), Abū Ŷaᶜfar Ibn al-Farrā' mandó demoler por orden del gobierno las casas y chozas que abusivamente se habían levantado en el cementerio. Por entonces, el almotacén Ibn Šihāb, el año de la gran hambre, probablemente la causada por la larga sequía a la que hay referencia

1 *Ṣila*, p. 351.

2 Lévi-Provençal, *Hist. de l'Esp. musulmane*, III, pp. 225-226.

3 *Ibidem*, p. 380.

4 Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*, p. 77.

5 *Ṣila*, pp. 27-28.

6 Ribera, *Historia de los jueces de Córdoba*, p. 74.

7 Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, según cita de Francisco Codera, *Contenido de las cien primeras páginas de la Assilah de Aben Pascual* (B. R. A. H., II, 1882, p. 167), menciona un cementerio en Córdoba junto al paseo de invierno, de ignorada localización.

para Badajoz en el reinado de al-Mutawakkil (473-487 = 1081-1094), mandó quitar las tinajas que había junto a la mezquita [del barrio] de los Alfareros para convertir aquel sitio en cementerio. La falta de espacio motivó más tarde que se enterrasen los cadáveres unos sobre otros, por lo que Ibn ᶜAbdūn pedía la adquisición, a costa del Tesoro, del terreno conocido por Faddān Ibn al-Maris y otros para establecer en ellos necrópolis. Sin duda a consecuencia del reducido tamaño de los cementerios respecto a la población de Sevilla, las fosas se hacían muy angostas. El mismo autor cuenta haber visto sacar tres veces un cadáver de la tumba por no caber en ella, e introducir otro a fuerza de apretar [1].

No se conoce más cementerio islámico en Sevilla que la *maqbarat al-Ṣulaḥā'*, en el exterior de la *bāb Maqarana*, en el que se cita un sepelio en 610 (1213) [2]. En documentos de la Sevilla cristiana medieval figura repetidamente un osario inmediato al prado de Santa Justa, situado extramuros, a su nordeste, entre las puertas de Carmona y Córdoba, del que se incautó el concejo en 1502 por orden de los Reyes Católicos. Ignórase si ese cementerio de mudéjares lo fué antes de los vecinos de la Sevilla islámica. Extraña la pobreza de la ciudad en epitafios procedentes de ellos; tan sólo dos publica Lévi-Provençal, losas rectangulares de fallecidos en 505 (1111) y 412 (1022), respectivamente [3].

Toledo. — En la expedición del verano de 318 (930), al-Nāṣir llegó al frente de sus tropas a las inmediaciones de Toledo con la firme decisión de someter definitivamente a sus siempre rebeldes vecinos. Instalóse en el cementerio inmediato a la puerta de la ciudad, como lugar más a propósito para combatir la antigua corte visigoda. Ibn ᶜIḏārī, al que se debe la noticia, no dice el nombre de la puerta ni del cementerio [4]. ¿Sería la septentrio-

[1] Lévi-Provençal y García Gómez, *El tratado de Ibn ᶜAbdūn*, §§ 52 y 149, pp. 94-95 y 148.

[2] Ibn al-Abbār, *Takmilat al-Ṣila*, ed. Bel y Bencheneb, p. 200.

[3] Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, nos 33 y 30 bis, pp. 42 y 43-46.

[4] Ibn ᶜIḏārī, *Bayān*, II, texto, p. 218; trad., p. 336.

nal *bāb Šāqra*, abierta en la parte de la cerca no rodeada por el Tajo? Es muy probable [1].

La existencia de este ingreso, abierto en el arrabal de Toledo, y la de su cementerio extramuros, situado a su salida, consta explícitamente en el año 400 (1010). Ibn Baškuwāl dice murió en esa fecha y fué enterrado en la *ḥawma* (parte de una ciudad o barrio) de *bāb Šāqra*, en el arrabal de Toledo, Aḥmad b. Muḥammad b. Muḥammad b. ʿUbayda al-Umawī, conocido por Ibn Maymūn [2]. No hay noticia de ningún otro cementerio en esa ciudad.

Cerca de la puerta de Bisagra, en el mismo lugar, seguía el cementerio de los musulmanes mudéjares después de la conquista. Un documento mozárabe de 1210 se refiere a la venta de una tierra de alcacer en el término del cementerio de los musulmanes, cerca de la *bāb al-Šāqra* [3].

A fines del siglo XIV llevaron a enterrar al osario de los mudéjares toledanos, cerca de la puerta de Bisagra, junto a donde más tarde se fundó el convento de San Bartolomé de la Vega, a una mora acaudalada, doña Fátima, que había estado en la corte al servicio inmediato de los reyes don Enrique II de Trastamara y su mujer doña Juana [4].

El cementerio se prolongaba hacia norte, por lo menos hasta la ermita mudéjar de San Eugenio. Un *Memorial* de 1576 dice que a sus espaldas «hállanse... muchos lucillos de sepulcros de Judíos y Moros, hechos de ladrillos y cubiertos con pilas de

[1] *Al-Šāqra* — la Sagra — era la comarca que se extendía al norte de Toledo, entre el Tajo y los actuales confines de la provincia de Madrid.

[2] *Ṣila*, p. 23. Un documento mozárabe toledano de 1175 se refiere a la venta de una casa en el *rabaḍ de bāb Šāqra*, en la *ḥawma* de Santiago (*Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, por Angel González Palencia, vol. I, Madrid 1926, doc. nº 121, pp. 87-88).

[3] González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, vol. I, doc. nº 379, páginas 318-319. Al dorso del documento se lee: «Esta es carta del alcacer, cerca del fosario de los moros».

[4] Narciso Estenaga Echevarría, *Condición social de los mudéjares en Toledo durante la Edad Media* (*Boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo*, t. V, a. VI, 1924, p. 17).

piedra berroqueña» [1]. Por los mismos años, el doctor don Pedro Salazar de Mendoza describía en los siguientes términos, en su *Chronicón del cardenal don Juan Tavera*, el sitio del Hospital de Afuera, del que era administrador: «Muéstranse también al norte otros edificios pequeños, sueltos, que sin dubda son sepulturas y enterramientos de Gentiles, Judíos y Moros. De Gentiles parecen en la manera de labrar. De Judíos, porque algunos tienen dos bovedillas, como las usaron los hijos de Israel. De Moros, en unos pilarejos de mármol, en que está escrito en lengua arábiga los que en muchos de ellos están enterrados» [2].

Al realizar en 1845 las obras necesarias para hacer un cementerio destinado a los canónigos en el Cristo de la Vega, descubriéronse tres fragmentos de estelas sepulcrales con epígrafe, cilíndrico uno de ellos, de un ᶜÁbd Allāh b. ᶜAbbād, fallecido en 445 (1053).

En 1887 y 1888, al abrir el camino del actual cementerio, a unos 800 metros de la puerta de Bisagra y entre las ermitas de San Roque y San Antón, a un metro poco más o menos de profundidad, se hallaron crecido número de enterramientos formados por bóvedas de rosca de ladrillo, de mala construcción. «Desarraigadas y entre la tierra... hallóse con los sepulcros bastantes columnillas de piedra, semejantes por sus dimensiones y su forma a las que en la Vega son tan frecuentes» [3].

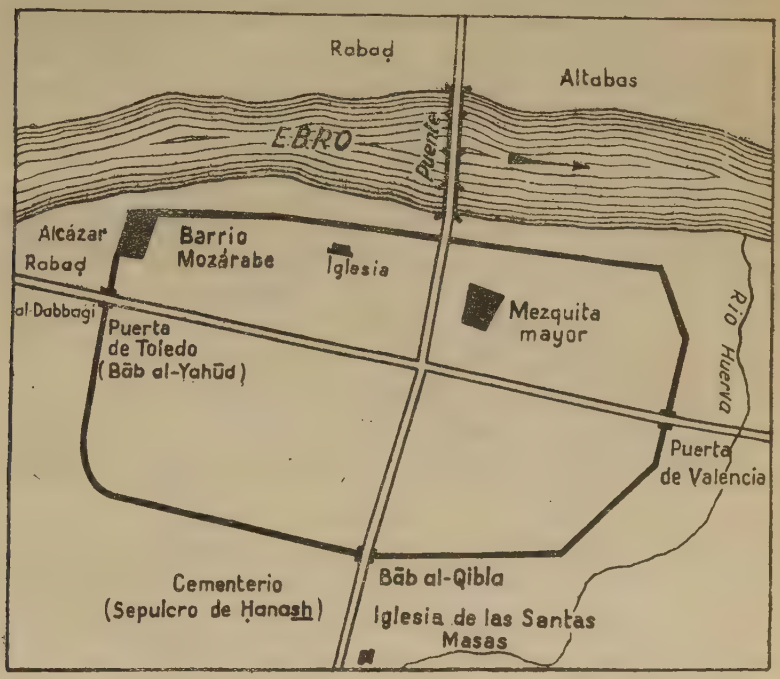
Debió de haber en Toledo más de un cementerio en la Vega: el de Santa Leocadia de Afuera (hoy Cristo de la Vega), que llegaba a las orillas del Tajo, y el de la puerta de Bisagra, pues entre uno y otro lugar — en ambos se han encontrado sepulturas — media una distancia de unos 500 metros. Y los 800, aproximadamente, entre el último y las tumbas halladas en 1887-1888 parece superficie excesiva para que la necrópoli se extendiera por esos tres lugares sin solución de continuidad.

[1] *Memorial de algunas cosas notables que tiene la ciudad de Toledo*, por Luis Hurtado Mendoza Toledo (*El Arte en España*, VII, Madrid 1868).

[2] Antonio Martín Gamero, *Historia de la ciudad de Toledo* (Toledo 1862), n. 17, p. 41.

[3] Amador de los Ríos, *Memoria acerca de algunas inscripciones arábigas de España y Portugal*, pp. 225-228.

Zaragoza. — Pocos años después de adueñarse de esta ciudad los musulmanes existía en ella un cementerio extramuros llamado *maqbarat bāb al-Qibla* (cementerio de la puerta meridional), sin duda por la proximidad a ese ingreso. En dicha ne-



Plano esquemático de la Zaragoza islámica con su cementerio extramuros, según Lévi-Provençal.

crópoli recibieron sepultura los ilustres *tābiᶜūn* Ḥanaš b. ᶜAbd Allāh al-Ṣanᶜānī (m. en 100 / 718-719), edificador de la mezquita de Zaragoza, y ᶜAlī b. Rabāḥ al-Lajmī (m. en 114/732) [1]. En otro texto anterior se dice que el entierro del primero tuvo lugar en el cementerio inmediato a *bāb al-Yahūd* (Puerta de los Judíos) [2]. Concreta más Asso al afirmar que el cementerio de

[1] Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, p. 97; trad., p. 119.

[2] «Unas cuantas noticias acerca de la conquista de España», tomadas de «La

los moros se extendía entre la iglesia del Carmen y la de Santa Engracia, hasta que Pedro IV mandó en 1337 que lo trasladasen fuera de los muros nuevos[1].

No se conserva en Zaragoza resto alguno epigráfico de monumento sepulcral.

Huesca. — Consta la existencia en Huesca de dos cementerios. Uno de ellos, llamado «almecora» en documentos de los siglos XII y XIII, estaba a oriente de la ciudad, entre la puerta de Montearagón (actual Porteta, en la calle del Desengaño), y el río Isuela, junto a éste [2]. El otro, situado en un campo que aún se conocía en 1426 por «Almacoriellya», sería más reducido, a juzgar por ese, al parecer, diminutivo. Su emplazamiento era cerca del muro de tierra, al oeste de Huesca, entre ella y San Jorge [3]. En 1272, donaba el monarca aragonés Jaime I, «Lalmicorella» a Pedro Garcés [4]. Ante la reclamación de los moros, estando el monarca en Valencia, el 1° de julio de 1273, firmó una disposición por la que prohibía a los frailes predicadores o de otra orden emplear en edificios la piedra extraída del cementerio de la Almecorella; la donación a Garcés sería válida si los mo-

noble carta dirigida a las comarcas españolas», apud *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés,* trad. de Ribera, pp. 169-170. El señor García Gómez cree que ese texto procede de un manuscrito del *Faṭh al-Andalus.*

[1] Cartulario de la Ciudad, t. II, f° 212, citado por Ignacio de Asso, *Historia de la Economía política de Aragón*, Zaragoza 1947, p. 199.

[2] En 1186 se vendía en Huesca un campo sito en el lugar conocido por la Almecora de la puerta de Montearagón. Lindaba al este con aquélla; al sur, con el río Isuela, y al oeste con el monte (Cartulario del Temple de Huesca, f° 28, citado por Ricardo del Arco, *La catedral de Huesca,* Huesca 1924, p. 24).

[3] A. H. P., Huesca, p. 34, f° 55, según cita de Federico Balaguer, *Las termas de Huesca* (*Argensola*, VI, Huesca 1955, pp. 268-269). — En julio de 1213, Pedro Violeta vendía al obispo un huerto en Huesca *circa illa Almecorella de mauros.* Lindaba al este con el muro de tierra, al oeste con la almecorella, etc. (Libro de la Cadena de la Catedral, doc. n° 526, citado por Ricardo del Arco, *Huesca en el siglo XII,* en el vol. I de las *Actas y Memorias del II Congreso de Historia de la Corona de Aragón,* Huesca 1920, p. 360).

[4] De la donación a Pedro Garcés: ... *locum illum vocatum Lalmicorella, qui est inter muros Osce et locum vocatum Puig de Sanxo, quiquidem locus quem tibi damus consuevit esse cimiterium sarracenorum* (A. C. A., Reg. 21, f° 51, citado por Arco, *Huesca en el siglo XII*, pp. 360-361).

ros oscenses no probaban que en los últimos veinte años se había realizado algún sepelio en él [1].

Mallorca. — Fuera e inmediatas a la *bāb al-Kuḥl*, puerta destruída pronto hará medio siglo, se encontraron lápidas sepulcrales más o menos incompletas, a las que se aludió en páginas anteriores [2].

Valencia. — Había en Valencia varios cementerios situados, como de costumbre, a la salida de las puertas de la cerca, excepto de las inmediatas al río:

1) *Maqbarat bāb al-Ḥanaš* (cementerio de la puerta de la Serpiente), inmediato a ese ingreso occidental del recinto de Valencia. En él fueron sepultados el modesto Ibn al-Jabbāz (el Hijo del Panadero), predicador y jefe de la mezquita de Murviedro y un opulento personaje de sangre azul, Ibn Numāra al-Ḥaŷarī, fallecido en 563 (1167-1168). Se cita este cementerio en el *Repartimiento: ortum de Çahat Almanone, juxta cimenterium de Bebalbaix; domos in Roteros, ante cimenterium quondam sarracenorum.* Roteros era un arrabal inmediato [3].

2) *Maqbarat bāb Bayṭālla.* Estaban situados el vasto cementerio y la puerta de ese nombre al sur de Valencia, cerca de la vía pública que iba a al-Ruṣāfa [4]. En 519 (1125-1126) fué enterrado en aquél el docto tradicionista Ibn al-Anfar, *muftī* de Valencia, al lado de su amigo y paisano Ibn Mantiyēl; un siglo lunar después (619/1222-1223) ʿAbd Allāh ben Abī Bakr al-Quḍāʿī, padre del historiador y diplomático Ibn al-Abbār, rec-

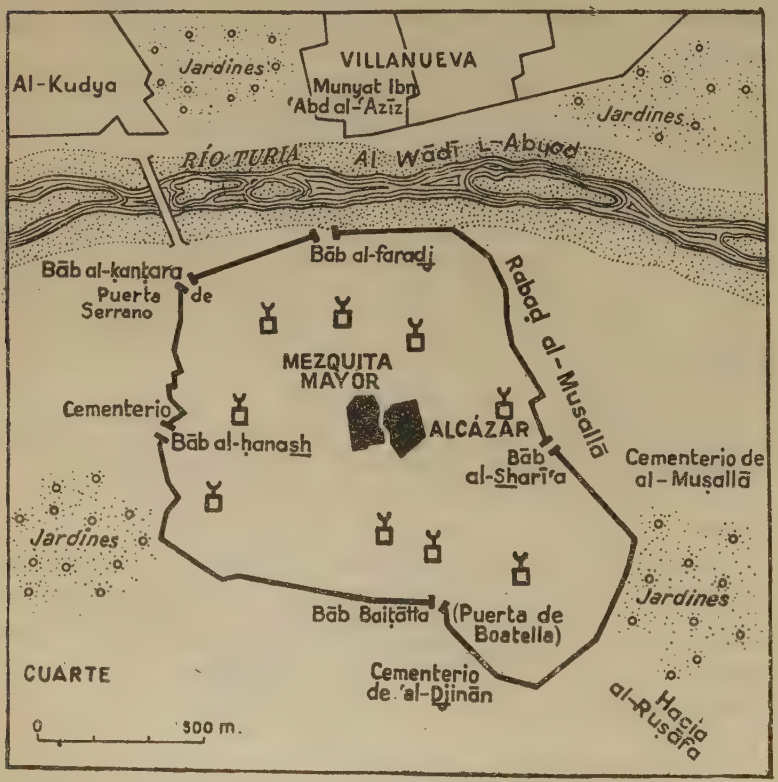
[1] A. C. A., Reg. 19, fº 24, según cita de Arco, *La catedral de Huesca*, p. 24.

[2] *Bab al-Kofol* (*Puerta de Santa Margarita*). *Antecedentes relativos a la Puerta de Santa Margarita de la ciudad de Palma*, pp. 19, 61, 77 y 121.

[3] Ribera, *Enterramientos árabes en Valencia*, en *Disertaciones y opúsculos*, II, p. 259; Bofarull, *Repartimientos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, pp. 188, 229-231, 244, 275. Supongo que el cementerio de Roteros, arrabal situado extramuros de la *bāb al-Qanṭara* (puerta de Serranos cristiana), era el mismo que el de las afueras de *bāb al-Ḥanaš*.

[4] *... in loco illo qui est ante portam de Boatella, prope ciminterium et portam de Boatella, contiguatas vie publice que vadit ad Roçafam; ortum subtus via de Rozafa qui contiguatur cum valle prope cimiterium de Boatella* (Bofarull, *Repartimientos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, pp. 230-231).

tor de la mezquita al-Sayyida intramuros; en 624 (1227) recibió sepultura en la misma necrópoli Ibn Sulaymān (Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Ismāʿīl Abū-l-Ḥasan), que tenía



Plano esquemático de la Valencia islámica con los cementerios en torno según Lévi-Provençal.

una tienda en la calle de los Especieros *(ʿAṭṭārīn)* [1]. Al año siguiente de la conquista, en 1239, Jaime I daba a los frailes menores un terreno de 80 por 50 brazas de tierra junto al camino público que iba a Rusāfa, delante de la puerta de Boatella, *prope*

[1] Ribera, *Disertaciones y opúsculos*, II, pp. 258-259.

Cimiterium, para que edificasen [1]. En 1417 aún quedaba memoria del cementerio, pues se cita el *Carrer del fossar*, en la parroquia de San Juan de la Boatella [2].

Ignórase si el cementerio de las Tiendas *(Maqbarat min al-Ǧiyām)*, citado por Ibn al-Abbār como situado en las afueras de la puerta de Bayṭālla, en el que se enterró en el año primero del siglo VII h. (1204-1205) al virtuoso y devoto maestro de lectura, conocido por su apodo lemosín «El Sabater» (al-Sabaṭayr), y que Ribera presume estuviese emplazado hacia el final de la calle de San Vicente [3], era la misma *maqbarat bāb Bayṭālla*, parte de ella u otra distinta.

3) *Maqbarat bāb al-Muṣallà*. Abundan las referencias a este cementerio valenciano, en el que enterraron a crecido número de personajes. Estaba situado al oriente de la ciudad, extramuros de la *bāb al-Šarīᶜa*, palabra esta última que tiene la misma significación que *muṣallà*, o sea oratorio al aire libre [4]. En 614 (1217-1218) fué inhumado solemnísimamente en ese «fonsario», con asistencia del sultán, de la corte y de multitud inmensa de gentes, el piadoso y muy devoto Abū ᶜĀmir b. Huḏayl. En la quibla de la *muṣallà* recibió sepultura pocos años después, en 627 (1229-1230), el rector Ibn al-Zubayr al-Quḍāᶜī [5].

Estos cementerios, de los que no se conserva ningún epígrafe ni monumento funerario, desaparecieron en el siglo XIV, al crecer la ciudad fuera de su cerca; ocupado su solar por los nuevos barrios, quedaron dentro de las murallas levantadas por Pedro IV *el Ceremonioso* a partir de 1356.

[1] Teixidor, *Antigüedades de Valencia*, II, p. 21.

[2] Luis Ferrer, 9 junio 1417 (Arch. de la Catedral).

[3] Ibn al-Abbār, *Takmila*, nº 1.426, pp. 502-503; Ribera, *Disertaciones y opúsculos*, II, p. 261).

[4] L. T. B., *«Muṣallà» y «šarīᶜa» en las ciudades hispanomusulmanas* (Al-Andalus, XIII, pp. 167-180.)

[5] Ribera, *Disertaciones y opúsculos*, II, p. 260. «¿Habría otro pequeño cementerio, diferente del de la Muṣallà, en la parte más oriental de la misma, donde fué enterrado Ibn al-Zubayr, que correspondía a la situación de un antiguo *fosaret* que nos recuerda el erudito marqués de Cruilles en su curiosa *Guía Urbana*, II, p. 217?» (Ribera, *Disertaciones y opúsculos*, II, p. 263).

Alcira (Valencia). — El *Repartimiento* sitúa el *ffoszato quod est prope januam pontis ligni*, puente que comunicaba Alcira con el arrabal de mozárabes de *al-Kanīsa* (la iglesia), Alcanicia después de la conquista, posteriormente llamado de San Agustín, a la orilla opuesta del Júcar [1].

Alicante. — En el siglo XIII había un cementerio de moros junto al Hospital y el camino que conducía a Murcia [2].

Elche (Alicante). — Según una donación de don Juan Manuel en 1270, el «fosario» de los moros estaba en Elche por süso de los baños viejos, en el camino de Alicante [3].

Murcia. — Escasas e insuficientes para localizarlos son las noticias que poseemos acerca de los cementerios murcianos. Fuera de la puerta llamada de Ibn Aḥmad fué sepultado en la segunda mitad del siglo XII un mahometano ilustre, ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad Abū-l-Qāsim [4].

La mezquita llamada Abez, en el *rabaḍ* de Murcia del mismo nombre, con su «fossario», era objeto de una donación en 1267 por el deán de Cartagena al vecino de Murcia Raimundo Vicente [5].

En la *rawḍa* de Ibn Faraŷ, en el arrabal de Sirḥān, en Murcia, fué enterrado un personaje muerto en 614 (1217-1218), biografiado por Ibn al-Abbār [6].

Jaén. — En 1225, al asediar Fernando III por primera vez Jaén, mandó poner las tiendas cerca de las huertas, contra la parte de Castro, en el «fonsario» cerca de la villa, al lado contrario de la carrera que va a Granada. La *Crónica* de Ávi-

[1] Bofarull, *Repartimientos de los reinos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, p. 424; *Topografía de Alcira árabe*, por Vicente Pelufo (*Anales del Centro de Cultura Valenciana*, a. VII, 1934, pp. 83-85). Pelufo sitúa el cementerio hacia el barranco del Estrecho, a partir de la calle de Zaragoza.

[2] Juan Torres Fontes, *El Obispado de Cartagena en el siglo XIII* (*Hispania*, XIII, 1953, pp. 364-365 y apéndice, doc. nº 1).

[3] A. H. N., Clero, Leg. 77.

[4] *Bastitania y Contestania del Reyno de Murcia*, por el doctor don Juan Lozano, pp. 134 y 136.

[5] Arch. Catedral de Murcia, perg. original, publicado por J. Torres Fontes, *El Obispado de Cartagena en el siglo XIII* (*Hispania*, XIII, p. 547).

[6] *Takmilat al-Ṣila*, B. A. H., V, nº 939, p. 314.

la, al relatar los múltiples asedios sufridos por la ciudad en el siglo XIII, cita repetidamente la puerta «de Fonsario» [1].

Almería. — Orbaneja, a fines del siglo XVII, alude a dos cementerios musulmanes existentes en Almería, uno a mediodía y extramuros del arrabal yermo de occidente, que supone de israelitas, opinión que se ha perpetuado y carece de fundamento: «fuera de ellas (de las murallas que rodeaban ese barrio) está una planicie, que baten las orillas del mar, donde tenían sus sepulcros de argamasa, que hoy cada día se descubren; y lo he visto infinitas veces en todo el campo que linda con la ermita de San Roque, que hoy permanece, donde se hallan innumerables huesos y otros vestigios hebraicos. Y por la parte de la puerta de Purchena está otra llanura donde se enterraban los Moros, donde cada día se descubren sepulturas en el estilo y costumbre que usaban, conforme a su ley, los bárbaros sarracenos» [2].

El cementerio islámico más importante era este último, inmediato a la puerta de Pechina — *bāb Baŷŷāna* —; en las biografías de personajes ilustres escritas por Ibn Baškuwāl e Ibn al-Abbār, figuran varios de ellos sepultados en ese lugar, junto a la puerta [3].

[1] Florián de Ocampo, f° ccccv; *La crónica de la población de Ávila*, por Manuel Gómez-Moreno (*B. R. A. H.*, CXIII, 1943, p. 50).

[2] *Vida de San Indalecio y Almería ilustrada*, por el Doctor don Gabriel Pasqual y Orbaneja (Almería 1699), Primera parte, p. 147.

[3] Dos de los individuos enterrados, según Ibn Baškuwāl, en el cementerio de las afueras de la puerta de Pechina, fueron el tradicionista Abū-l-Ḥasan ʿAlī b. Ibrāhīm, conocido por Ibn al-Lawwāz, y el también tradicionista y qāḍī Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Jalaf, llamado Ibn al-Murābiṭ, muertos, respectivamente, en los años 474 = 1081-1082 y 485 = 1092-1093 (Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, biogs. 915 y 1.107, pp. 420 y 499-500). Entre los personajes biografiados por Ibn Jātima, biografías insertadas por Ibn al-Qāḍī en su *Durrat al-ḥiŷāl* (ed. I. S. Allouche, Rabat 1934-1936), hay varios de los que se dice fueron enterrados en dicho cementerio. Anejo a la puerta de Pechina estaba el *ribāṭ* de al-Jušaynī, nombre de su devoto fundador, en el que fué enterrado el valenciano al-Muqri' (*Complementos de la Takmila*, edic. Bencheneb y Bel, Argel 1920, p. 104, según cita de Jaime Oliver Asín, *Origen árabe de rebato, arrobda y sus homónimos*, Madrid 1928, pp. 24 y 27). — A él corresponden los siguientes hallazgos: en la calle de Regocijos, casi al principio, elegantísima piedra prismática sepulcral, con una sola

Según el coleccionista almeriense del siglo XIX don José de Medina y Rambaud [1], donde mayor número de lápidas sepulcrales aparecieron fué en el «Llano del Cordonero», en el Puerto, a la orilla del mar [2]. Corresponde ese lugar al cementerio del Aljibe — *maqbarat al-Ḥawḍ* — extramuros del barrio o arrabal del mismo nombre, descrito por al-Idrīsī poco antes de mediar el siglo XII como activísimo centro industrial y comercial, y desierto y abandonado en el XIV, ruina sin duda causada al conquistar la ciudad Alfonso VII en 1147 [3]. En la *maq-*

inscripción en el centro aplanado, conservada en el museo de Almería; dentro de la sacristía antigua de la iglesia parroquial de San Sebastián, al hacer un retrete salió, a un metro o metro y medio de profundidad, un trozo de piedra prismática que estaba en poder de don Joaquín de Peralta Valdivia; recientemente se han encontrado restos humanos al hacer una cimentación en la calle de la Flora, esquina a la rambla de Alfareros; con motivo de excavar los sótanos de la casa nº 1 de la plaza de Flores, aparecieron a diversos niveles, el más alto a metro y medio del suelo actual, varios trozos, casi todos pequeños, de lápidas árabes, que quedaron en poder del dueño de la casa, don Miguel Sebastián Simón.

[1] No menos de cinco colecciones de lápidas arábigas había en Almería hacia 1875; la más importante era la de don José de Medina Rambaud. A sumuerte pasó a su sobrino don Nicanor Peralta (Rodrigo Amador de los Ríos, *Epigrafía arábigo-española, Piedras prismáticas tumulares de Almería*, en *Rev. de Archivos, Bibliotecas y Museos*, a. IX, 1905, pp. 315-333). Después se han dispersado todas ellas por muy diversos lugares: Madrid (Museos Arqueológico Nacional y del Instituto de Valencia de Don Juan), Granada y Nueva York, donde la «Hispanic Society» posee un buen lote.

[2] Al Llano del Cordonero se le llama actualmente tan sólo el Llano. El erudito almeriense señor Martínez de Castro dice puede limitarse por las calles de Hipócrates, al oeste; del Rosario, al norte; de la Corbeta, al sur, y la Rambla de la Chanca, al este. La calle del Cordonero es prolongación hacia norte de la de Hipócrates; en ésta quedaban hace pocos años restos de grandes torres del recinto del barrio de *al-Ḥawḍ*. En las proximidades de la ermita, hoy iglesia parroquial, de San Roque, se encontraron hace años, al abrir los cimientos de una casa, como a un metro de profundidad o poco más, muchos restos humanos. En el ángulo de poniente que forma la rambla de la Chanca con la calle del Muelle aparecieron unos epígrafes que Amador de los Ríos dice estaban en poder de don Miguel Ruiz de Villanueva. De este cementerio del Aljibe procederán lápidas sepulcrales de mármol, como todas, aparecidas en diversas ocasiones en la playa y algunas extraídas del mar por los pescadores con sus redes, frente al balneario de Diana.

[3] Puede verse la situación de los cementerios de la Almería islámica en el plano que acompaña al artículo *Estructura de las ciudades hispanomusulmanas: la*

Madrid, Instituto de Valencia de Don Juan. — Estela almorávid de mármol procedente de Almería, fechada en 532 (1137).

Palma de Mallorca. Academia Arqueológica Luliana. — Fragmentos de mqabriya.

Foto Mas.

barat al-Ḥawḍ fué enterrado, entre otros muchos, Ibn al-Dalā'ī, escritor nacido en Dalías en el año 393 (1062) y muerto en Almería en 478 (1085), el mismo año en que Alfonso VI se adueñó de Toledo, autor de varias obras, entre otras de una geográfica aprovechada por al-Idrīsī [1].

Otro cementerio, al parecer más antiguo que los dos citados, hubo en la *muṣallà* o *šarī'a* de Almería, en el arrabal así llamado. Ibn Baškuwāl refiere haberse enterrado en la *šarī'a qadīma*, es decir, en el oratorio o xarea vieja, en el año 444 = 1052, a Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Ŷadalī, conocido por Ibn al-Zift, *ṣāḥib al-ṣalā wa-l-jutba* en la aljama de Almería [2]. Empezaría entonces a poblarse ese arrabal, que algo más tarde llegó a ser el núcleo central de la ciudad. En lugar más lejano de la *madīna*, extramuros, se dispondría una nueva *šarī'a* o *muṣallà*, puesto que la inmediata a aquella se calificaba de antigua y quedó en el interior de un arrabal cercado de tapias por Jayrān al-'Āmirī, señor de Almería de 403 (1012) a 419 (1028), conocido desde entonces por *rabaḍ al-muṣallà* [3]. En el cementerio de la *šarī'a qadīma*, no seguiría enterrándose muchos años después de la fecha del citado sepelio por el rápido poblamiento del arrabal; del año 474 (1081-1082) hay noticia de otro en el de la puerta de Pechina, que le sustituyó [4].

medina, los arrabales y los barrios, por L. T. B. (Al-Andalus, XVIII, 1953, p. 166).

[1] Al-Ḍabbī, *Bugya*, p. 446; Casiri, II, p. 135; Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, n° 139; Amari, *Bib. Ara. Sic.*, I, p. 37. Cita de Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*, n° 120, pp. 158-159.

[2] Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, biog. 559, p. 280.

[3] Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, pp. 183-184; trad., pp. 221-223; Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī, *Masālik al-Abṣār fī Mamālik al-Amṣār*, I, *L'Afrique moins l'Egypte*, trad. Gaudefroy-Demombynes [Paris 1927], p. 239.

[4] Algunos hallazgos de piedras sepulcrales en el *rabaḍ al-musallà al-qadīma* (varias de ellas fueron sin duda trasladadas de otros lugares): en la casa n° 16 antiguo, 22 actual, de la calle de Marín, cerca de donde estuvo la puerta de Pechina, encontróse una lápida sepulcral, propiedad de doña Juana Pérez Núñez; al señor Martínez de Castro perteneció parte de otra encontrada en el jardín de la casa n° 4 de la calle de Reyes Católicos, a unos dos metros de profundidad; el

Todas las lápidas sepulcrales almerienses son de mármol blanco de Macael, lugar de la cercana sierra de Filabres, y responden a los dos tipos antes aludidos, el llamado modernamente «estelas almerienses», que hemos propuesto llamar almorávides, y las *mqābrīyas*. Las primeras hincábanse en tierra por uno de sus lados menores en la cabecera de la tumba, según testimonio de Ibn Baškuwāl [1].

Entre las «estelas almorávides», las dos más antiguas son del año 312 (924); otras hay de ¿317? (929), 320 (932) y 327 (938-939), anteriores todas, pues, al año de 344 (955-956), en el que *al-Rawḍ al-Miʿṭār* dice se fundó Almería [2]. Las *mqābrīyas* — un tercio aproximadamente de las existen-

mismo señor poseía una *mqābrīya* encontrada al cimentar la casa nº 6 de la calle de San Pedro. Hacia 1932, al abrir una puerta en el Instituto provincial de Segunda enseñanza. se encontró otra *mqābrīya*, de persona fallecida en 527 (1132), que fué a parar al Museo de Almería (A. P. V., *Dos lápidas halladas recientemente en Almería*, en AL-ANDALUS, I, 1933, pp. 189-190). Algunas estelas del mismo tipo, de procedencia ignorada, se han empleado para proteger las esquinas de los edificios en los cruces de calles: una, quizá entera, está en la esquina de la casa con fachadas a la calle de la Unión y plaza de Urrutia; un trozo de otra, enterrado, cuya parte vista arrancaron, tiene igual destino en el encuentro de la calle de Azara con la sin salida, perpendicular a la del Limón; una tercera, en iguales condiciones, resguarda el ángulo del edificio de la antigua calle de la Reina con vuelta a la de Serrano. — Hallazgos en la *madīna*: en la calle prolongación de la parte norte de la plaza de Pavía, y próximo al lugar por donde bajaba la muralla, en un huerto-corralón del industrial don Francisco Hita, se encontraron restos humanos y una lápida árabe que pasó al museo Provincial; en el ángulo que forma la calle del Regimiento de la Corona con la plaza de San Antón, terreno hoy ocupado por el cuartel de la Misericordia, aparecieron hace algo más de cincuenta años, al hacer un desmonte, sepulcros de argamasa, orientados de norte a sur, lápidas y bastantes fragmentos de grandes vasijas decoradas con labores incisas y en relieve, de barro rojo y de barro claro y grisáceo, con adornos esmaltados en verde.

[1] «Leí de puño y letra de nuestro compañero Abū-l-Walīd Sulaymān b. ʿAbd al-Malik [lo siguiente]: 'Leí sobre el sepulcro del qāḍī Abū-l-Walīd b. Murābiṭ, escrito en una lápida de mármol *(rujāma)*, colocada a la cabecera de su tumba, sobre el muy frecuentado camino junto a la puerta de Pechina...'» (Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, biog. 1107, pp. 499-500).

[2] Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, pp. 183-184; trad., páginas 221-223. Esa fecha se puede interpretar como en la que se cercó la *madīna*; el poblamiento fué, sin duda, anterior.

tes — pertenecieron a sepulcros de gentes fallecidas entre 452 (1060) y 541 (1147), año este último de la conquista de la ciudad por Alfonso VII. Las losas prismático-rectangulares están fechadas en el mismo período, poco más o menos. No representan, pues, ambos tipos modas sucesivas en las conmemoraciones sepulcrales. Las más numerosas fechadas pertenecen al período de dominio almorávid en Almería (484-511 = 1091-1147). No existe en esta ciudad ninguna de época almohade; bien es verdad que en el *Corpus* de las islámicas hispanas publicado por el señor Lévi-Provençal tan sólo figuran seis sepulcrales de esos años, a las que habría que agregar una *mqābrīya* de Málaga, no incluída en esa publicación. Más extraño es que únicamente se conozca una de Almería de la época nazarí, fechada en 718 (1318), pues durante ella, de las próximas canteras de Macael, en plena explotación, salían innumerables piezas de mármol destinadas a la Alhambra y a las construcciones granadinas [1].

Al llegar a la Almería islámica, destacaría a uno y otro lado del camino, antes de la puerta de Pechina, la blancura del mármol de las abundantes estelas sobre el gris terroso del suelo y el verde de la vegetación. En ninguna otra ciudad de la España musulmana había cementerios con tal riqueza ni número tan grande de mármoles funerarios de excelente labra [2]. La proximi-

[1] Esa lápida de 718 (1318), hoy en la «Hispanic Society» de Nueva York, es dudoso que proceda de Almería. La que figura en las *Inscriptions* de Lévi-Provençal — nº 146, p. 131— como de esta ciudad, fechada en 729 (1328-1329), se encontró en Niebla.

[2] Amador de los Ríos inventariaba, en 1778, 83 lápidas completas o fragmentos procedentes de Almería; en 1905, 86 (*Memoria acerca de algunas inscripciones arábigas de España y Portugal*, p. 160; *Epigrafía arábigo-española, Piedras tumulares de Almería*, en *Rev. de Archivos, Bibliotecas y Museos*, a. IX, 1905, pp. 315-333). Lévi-Provençal publicó 31 estelas sepulcrales de Almería, 23 losas rectangulares y 8 *mqābrīyas;* Caskel, 38 inéditas, entre completas y fragmentos, 26 de las primeras y 12 *mqābrīyas*, además de 9 epígrafes incluídos antes en su colección por el sabio arabista francés. El catálogo de los epitafios almerienses, hecho por don Manuel Ocaña Jiménez y que está terminándose de editar, comprende unos ciento. Otros muchos se habrán destruído o quedarán bajo tierra o en el fondo del mar. Las ramblas que limitaban la ciudad islámica, en breves períodos de lluvia han arrastrado grandes cantidades de tierras que enterraron los cementerios.

dad de las canteras de la sierra de Filabres no justifica su profusión, pues la misma distancia las separaba de la ciudad cuando ésta formaba parte del reino nazarí de Granada, época en la que no se labraban.

Los epígrafes de las estelas, aun en su inexpresividad y formularismo, a falta de testimonios más directos, pueden servirnos para entrever algo de la vida medieval de Almería. Interrogando a los muertos a través de sus epitafios, como dato más destacado deduciremos el de la riqueza de la ciudad en la época almorávid, que permitió tal derroche de mármoles bien labrados, representativos de un auge económico acusado en la conocida descripción de al-Idrīsī, redactada entre 542 (1147) y 548 (1154), fecha esta última de terminación de su obra geográfica [1]. A la industria local y al tráfico de sus productos y de los importados, pues Almería era puerta de al-Andalus para los orientales, debióse el rápido enriquecimiento de una ciudad situada en región escasa en productos agrícolas y sometida a prolongadas sequías [2]. La carencia de epitafios musulmanes después de conquistar Almería en 542 (1147) Alfonso VII, ayudado por catalanes y genoveses, nos dice la decadencia de la ciudad, de la que se adueñaron los almohades diez años después, no interrumpida en el siguiente período nazarí.

Los epitafios marmóreos nos revelan también, a pesar de su concisión, algo de las actividades de los habitantes de Almería en su época de esplendor. Cuatro son de comerciantes, alejandrino uno de ellos — al-Iskandarānī —[3]; otros tantos de menestrales o de sus familiares (dos peleteros o curtidores; un te-

[1] *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Idrisi*, por Dozy y de Goeje, texto, pp. 197-198; trad., pp. 239-241.

[2] De la cercana Pechina dice *al-Rawḍ al-Miʿṭār* (texto, p. 38; trad., p. 48) que a fines del siglo IX y en el X se sostenía con víveres importados del norte de Africa. El mismo hecho se repitió para su sucesora Almería durante toda la Edad Media y aun en el siglo XVI.

[3] Almería fué, como se dijo, la puerta de al-Andalus desde fines del siglo X a mediados del XII para el tráfico con el Oriente mediterráneo; Alejandría, la del Oriente islámico para el comercio con el centro y occidente del mismo mar interior.

jedor; el hijo de un alfarero). Hay tres de mujeres de la familia real de los últimos monarcas de taifas de Almería y Málaga — la princesa Asmā', la concubina del príncipe al-Muᶜtaṣim (m. 484 / 1091) Ḥayāl y la liberta del príncipe ḥammūdí Idrīs b. Yaḥyà b. ᶜAlī b. Ḥammūd, Iḥwirār [?] —. Otras lápidas son de personajes importantes, juristas, predicadores, administradoros de habices. No faltan las de beréberes.

La sociedad islámica es de tendencia igualitaria. Como en vida, estaban juntos en la muerte, en los mismos cementerios — en Almería no hay noticia de *rawḍas* principescas — las gentes dedicadas a oficios manuales, los comerciantes y los personajes y familiares regios. Y las estelas de los primeros no desmerecen en riqueza y finura de labra — más bien exceden a las de los últimos —, que siempre la riqueza recién adquirida gustó de ostentarse públicamente.

Granada. — Granada tenía los siguientes cementerios:

1) *Maqbarat al-faqīh Saᶜd ibn Mālik.* Ibn al-Jaṭīb, en distintos lugares, le llama *maqbarat Ilbīra*, *ŷabbānat bāb Ilbīra* y *rawḍat al-faqīh Saᶜd ibn Mālik* [1]. Fundado en el siglo XIII, era el más importante de la ciudad. Hallábase en las afueras de la puerta de Elvira *(bāb Ilbīra)*. En el siglo XV su parte más antigua estaba plantada de olivos; el resto, carecía de árboles. Admiró a Münzer, autor de esa noticia, por su gran extensión, dos veces mayor — dice — que todo Nuremberg, y distribuído en varios planos [2]. Alcanzaba al Hospital Real, puesto que éste se construyó por los Reyes Católicos sobre un osario, y al solar del convento de Capuchinos, al abrir cuyos cimientos en 1630 se encontraron muchas sepulturas de moros [3].

Excepcionalmente protegía, al parecer, este cementerio, muy extendido hacia norte, una cerca o muralla con sus puertas a manera de torres, «que defendían las entradas de los caminos:

[1] *Iḥāṭa*, edic. Cairo, I, pp. 57 y 276; II, p. 250, según cita de Seco de Lucena, *De toponimia granadina* (Al-Andalus, XVI, 1951, p. 64).

[2] Münzer, *Viaje por España y Portuyal*, pp. 36 y 39.

[3] M. Lafuente Alcántara, *El libro del viajero en Granada* (Granada 1843), p. 263. Restos de sepulturas aparecieron también a bastante profundidad al abrir los cimientos de la Escuela Normal hará unos treinta años.

hallábase la primera sobre el de Alfacar, próximamente donde hoy está la ermita del Cristo de la Yedra [1]; otra sobre el de Úbeda, cuyas ruinas subsisten en la última casa a mano derecha de la calle de Capuchinos; en la huerta de este convento estuvo la que protegía la carretera de Jaén; otra torre había camino de San Lázaro, donde se hacía justicia a los descuartizados en el siglo XVI, y la última existió cerca de San Jerónimo» [2].

2) *Maqbarat Socaster*. Según Gómez-Moreno, Ibn al-Jatīb cita un cementerio de Socaster en Granada, situado junto a la muralla de la Alcazaba Qadima, próximo a la puerta Nueva o arco de los Pesos. Sería resto de un viejo «fonsario», anterior a la formación y amurallamiento en el siglo XIV del arrabal del Albaicín. El solar subsistió sin edificar, pues al cementerio sucedieron unos huertos que dominaban la plaza Larga del Albaicín. Sería el «macaber de San Nicolás, frente del horno, junto al portillo que entra en el Albaicín, que alinda con el adarve», según documento de 1538 [3]. En 1595, al darse a censo el terreno que ocupaba, aún se le conocía con el nombre de macaber y pertenecía a la renta de habices [4].

3) *Cementerio del Albaicín*. Ignórase cómo lo llamaban los musulmanes. Ocupaba la parte de oriente, intramuros del arrabal del Albaicín, ladera occidental muy pendiente, de mal aprovechamiento por ello para la edificación urbana, de una colina en cuya cima quebraba la cerca y había una fuerte torre, llamada del Aceituno en tiempos cristianos, a la que sustituyó la ermita de San Miguel el Alto. El cementerio ocupaba, según Münzer, «gran parte de una ladera del monte sobre la ciudad y tanto espacio como la ciudad de Ulm. En la cumbre hay una altísima torre, en la cual están los sepulcros del rey de Grana-

[1] Se ve en la *Plataforma* de Ambrosio de Vico, dibujada hacia 1600 y grabada pocos años después.

[2] Manuel Gómez Moreno, *Guía de Granada* (Granada 1892), página 383.

[3] Arch. de Diezmos de Granada, legs. 235 y 236, citados por Manuel Gómez-Moreno y Martínez, *Monumentos Arquitectónicos de España, Granada* (Madrid), 1907 p. 40 y n. (3).

[4] Gómez Moreno, *Cosas granadinas de arte y arqueología*, pp. 117-118.

da *(sic)*» [1]. Persiste la tradición del cementerio en la toponimia local, pues aún se llama de la Rauda — recuerdo de algún panteón de gente notable — una bella cruz de piedra, de principios del siglo XVI, que se levanta en la parte inferior de la ladera. En las inmediaciones han aparecido muchas piedras de sepultura. También hubo allí, según documentos poco posteriores a la conquista, una mezquita del mismo nombre, «gima Rauda» [2].

3) *Maqbarat al-Sabīka*. Llámábase al-Sabīka la colina en la que estaba la Alhambra; *jandaq al-Sabīka*, el barranco por el que hoy se sube a sus alcázares, y *bāb al-Jandaq* (puerta del Barranco), la que precedió a la actual de las Granadas. Es Münzer de nuevo el que precisa la situación de este espacioso cementerio: «Subimos a la Alhambra, en un altísimo monte, en cuya falda otra vez nos salió al paso un gran cementerio, seis veces mayor que la plaza de Nüremberg. Subiendo un buen trecho, entramos en un lugar que fué cárcel de los cristianos cautivos» [3]. La necrópoli ocupaba, pues, la ladera de al-Sabīka y el barranco entre las mazmorras (los Mártires) y la actual puerta de las Granadas. En un panteón del cementerio de la Sabīka recibieron sepultura los monarcas granadinos Muḥammad I, Muḥammad III y Naṣr I, muerto este último en 722 (1323), y en las laderas de la colina el *ḥāŷib* Riḍwān, asesinado en agosto de 1359 [4].

4) *Maqbarat al-Gurabā'*. Este cementerio de los Extranjeros, en el que Ibn al-Jaṭīb refiere fué enterrado un alfaquí muerto en 707 (1307) estaba, según el mismo autor, enfrente del arrabal de Naŷd, en el arrabal que había junto al río [5].

5) *Maqbarat bāb al-Fajjārīn*. El mismo visir granadino

1 Münzer, *Viaje por España y Portugal*, p. 40.

2 Gómez Moreno, *Guía de Granada*, p. 488.

3 Münzer, *Viaje por España y Portugal*, pp. 36 y 40.

4 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, edic. Cairo, I, 1955, p. 521, citado por Luis Seco de Lucena, *El ḥāŷib Riḍwān* (Al-Andalus, XXI, 1956, p. 294).

5 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, edic. de El Cairo, I, p. 149, según cita de E. Lévi-Provençal, *Le voyage d'Ibn Baṭṭūṭa dans le royaume de Grenade*, en *Mélanges William Marçais* (Paris 1950), p. 221. Véase la rectificación de Luis Seco de Lucena Paredes, *De toponimia granadina* (Al-Andalus, XVI, p. 51).

relata que un individuo fué enterrado en Granada en 750 (1349-1350) en la parte más baja del pie de la colina ocupada por el cementerio sito en la puerta de los Alfareros *(bāb al-Fajjārīn)*, al lado de los palacios reales [1] (*dār al-Baydā'*, entre otros). Ese cementerio quedaba, pues, extramuros de la *madīna* de Granada, a la que daba ingreso la citada puerta, pero dentro de la cerca de los arrabales meridionales situados entre la colina de la Alhambra — al-Sabīka — y el Genil. Las tumbas alcanzarían, por lo menos, hasta el llamado Campo del Príncipe, en cuyas inmediaciones consta la existencia de sepulturas poco después de la conquista [2]. Seco de Lucena identifica este cementerio, al que no da nombre Ibn al-Jaṭīb — tan sólo señala que estaba en *bāb al-Fajjārīn* —, con el que el mismo visir llama *maqbarat al-Gurabā'*. Pero fija el emplazamiento de éste, como se dijo, en un arrabal junto al río; el de la puerta de los Alfareros distaba más del Genil que el de Naŷd, por lo que cabe la sospecha de que la *maqbarat al-Gurabā'* fuese un pequeño osario situado entre el *rabaḍ* Naŷd y el río, o enfrente, en su orilla izquierda.

6) *Maqbarat al-ᶜAssāl.* Por los contratos de venta de las parcelas en que en 896 (1491) dividió Boabdil la huerta de ᶜIṣām, conocemos la *maqbarat al-ᶜAssāl* (cementerio del Melero), nombrado como límite oriental de esa huerta, coincidente, con cierta aproximación, según la autorizada opinión del señor Seco de Lucena, con la actual de Belén [3]. Parece indudable que las sepulturas aparecidas en 1887 en el barranco del Abogado, «cerca del ángulo oriental de la tapia que rodea la finca de Calderón» [4] (los Mártires), pertenecían a la *maqbarat al-ᶜAssāl*, y no al cementerio de la puerta de los Alfareros, del que estaban bastante alejadas (unos 480 a 500 metros; entre ambos grupos de sepulturas se interponía la huerta de ᶜIṣām).

[1] *Iḥāṭa*, edic. de El Cairo, I, p. 78, citado por Luis Seco de Lucena Paredes, *De toponimia granadina* (AL-ANDALUS, XVI, 1951, p. 62).

[2] Gómez Moreno, *Guía de Granada*, p. 226.

[3] Seco de Lucena, *De toponimia granadina*, en AL-ANDALUS, páginas 69-71.

[4] Gómez Moreno, *Cosas granadinas de arte y arqueología*, p. 113.

Loja (Granada). — Al conquistar Loja los Reyes Católicos había un cementerio a unos cuatrocientos pasos a oriente de la ciudad, donde se edificó en 1559 el convento de la Victoria. En el *Repartimiento* de Loja se le llama «macabrán», bárbara castellanización del nombre genérico árabe *maqbara* [1].

Málaga. — El principal cementerio malagueño estaba en las afueras de la puerta de Funtanālla, al nordeste de la ciudad [2]. En ese lugar se citan dos: el de *al-Muṣallà* [3] y la *rawḍat Banī Yaḥyà* [4]; tal vez este último fuese un panteón de aquél. Cítanse también sepelios en las vertientes de Gibralfaro *(ŷabal Fārō)*, en donde hubo asimismo un cementerio judío y se descubrieron en el siglo pasado muchas sepulturas [5]. En las laderas de ese monte, coronado por una fortaleza de fecha posterior, fué enterrado en 403 (1012-1013) el poeta malagueño Muqaddam b. Muᶜāfà [6] y en 553 (1138) su paisano ᶜAlī b. ᶜAbd al-Raḥmān b. Maᶜmar al-Maḏḥiŷī [7]. Hay también datos de sepelios en el *rabaḍ al-Nudamā'* (?) en 419 (1028) [8], y en la mezquita de la Palma, extramuros [9].

Algecira (Cádiz). — La parte en que estaba su «fonsario» era la más flaca, desde el punto de vista militar, de la villa vieja de Algecira. En ese cementerio acamparon las huestes de Alfonso XI y tuvieron lugar muchos hechos de armas en la cam-

1 W. Hoenerbach, *Loja en la época nazarí* (*Miscelánea de Estudios árabes y hebraicos*, Universidad de Granada, III, 1954, pp. 61-62).

2 Ibn al-Abbār, *Taḳmilat al-Ṣila*, edic. Codera, p. 262; edic. Bel y Benchencb, p. 274; edic. de las *Misceláneas*, p. 594.

3 M. Asín Palacios, *El «Abecedario» de Yusuf Benaxeij el malagueño* (*B. A. H.*, C, Madrid 1932; pp. 198 y 206). Alude a ese cementerio con motivo de haberse sepultado en él un malagueño en 604 (1207).

4 Seco de Lucena, *De toponimia granadina* (Al-Andalus, XVI, p. 75, n. 1).

5 Guillén Robles, *Málaga musulmana*, pp. 536-538.

6 E. Lévi-Provençal, *Arabica occidentalia*. III: *Sur deux poètes de Malaga du Xe siècle* (*Arabica*, t. I, 1954, pp. 290 y 292).

7 Al-Ḍabbī, fº 132 del ms. de El Escorial, citado por Guillén Robles, *Málaga musulmana*, p. 611.

8 Lévi-Provençal, *Sur deux poètes de Malaga du Xe siècle* (*Arabica*, t. I, p. 292).

9 Guillén Robles, *Málaga musulmana*, pp. 610-611.

paña de 1342. Inmediata se abría una puerta, llamada «de Fonsario» en las crónicas cristianas [1].

Setenil (Cádiz). — En el relato del fracasado asedio en 1407 de Setenil, se refiere haber puesto los sitiadores cristianos uno de sus reales encima del «Honsario» de los moros, «que estaba en derecho de la puerta de la villa» [2].

Ceuta. — En la segunda mitad del siglo XI al-Bakrī se refiere a la existencia en Ceuta de dos cementerios, uno en la montaña, sin duda en las laderas de *ŷabal al-Mīnā'*, y otro al norte, inmediato al mar de al-Ramla [3]. En el de al-Mīnā' fué enterrado en 360 (1165) el venerado tradicionista almeriense Abū Bakr Yaḥyà b. Muḥammad b. Rizq [4].

En su descripción de Ceuta, terminada de escribir en 825 (1422), al-Anṣārī enumera trece cementerios en el interior y extramuros: *maqbarat al-Tūta* (cementerio del Moral), situado al este de la *madīna*, en la ladera oriental de *ŷabal al-Mīnā'*, que será el mencionado por al-Bakrī; *maqbarat al-Manāra*, comprendiendo seis cementerios que se extendían por una amplia superficie, desde el primero, *maqbarat Ẓahr al-Malʿib*, hasta el último, *maqbarat Bi'r al-Naqṭa; maqbarat Ibn al-Rāmī; maqbarat al-Ŷawā'im*; *maqbarat Zaglō; maqbarat masŷid al-Maḥalla*, en el lugar en el què se decía desembarcó Tāriq b. Ziyād cuando la primera expedición; el cementerio de la ciudad antigua, fundada por Sabt; *maqbarat al-Šarīʿa*, en el arrabal medio *(al-rabaḍ al-awsaṭ); maqbarat al-Ḥāra;* dos *maqābir* de *Maḍrib al-Šabka al-barrānī*, al exterior de *bāb al-Aḥmar*, y otros tantos de *Aḥŷār al-Sūdān* [5].

[1] *Crónica de don Alfonso el Onceno*, en *Crónicas de los Reyes de Castilla*, colecc. ordenada por don Cayetano Rosell, I, «Biblioteca de Autores españoles» (Madrid 1875), capítulos CCLXVIII-CCCXXXVI, pp. 342-389.

[2] *Crónica de don Juan II*, en *Crónicas de los Reyes de Castilla*, II (Madrid 1877), cap. XLI, p. 294.

[3] *Description de l'Afrique septentrionale par el-Bekri*, trad. de Mac Guckin de Slane (Argel 1913), pp. 202-203.

[4] Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 1372.

[5] E. Lévi-Provençal, *Une description de Ceuta musulmane au XVe siècle* (*Hespéris*, XII, 1931, pp. 145 146). La traducción, inédita, del mismo sabio arabista.

Los cementerios hispanomusulmanes después de la conquista cristiana.

Al conquistar los cristianos las ciudades musulmanas de la Península, los cementerios de casi todas ellas quedaron sin función. Excepcional es el caso del de Toledo, en el que siguieron recibiendo sepultura los moros mudéjares.

La palabra *maqbara* se castellanizó bajo la forma «macáber» [1] y al cementerio *(al-maqbara)*, se le llamó «almacáber», «almocáber» o «almocóbar» con nombre más próximo al plural *almaqābir* que al singular; «almecora» y «almecoriella» en Aragón [2] y «macabrán» en Loja [3].

En la gran cantidad de piedras labradas — estelas y bordillos de las fosas — y ladrillos de los cementerios islámicos, vieron los conquistadores providencial y económica cantera para levantar edificios, sobre todo iglesias, destinados a satisfacer nuevas necesidades.

En septiembre de 1273 cedía Jaime I al convento de Predicadores (Santo Domingo) de Huesca las piedras existentes en el «fosal» de los sarracenos de esa ciudad para construir su iglesia [4].

[1] Además de los ejemplos citados a continuación, en documentos de los siglos XVI y XVII — apeos de la renta de habices, libros de repoblación, erección de parroquias, deslindes, etc. — se citan abundantes «macáberes» en los pueblos de las Alpujarras (Manuel Gómez-Moreno, *De la Alpujarra*, en Al-Andalus, XVI, 1951, pp. 25-29; Isidro de las Cajigas, *Topónimos alpujarreños*, en Al-Andalus, XVIII, 1953, p. 302).

[2] Varios ejemplos *supra;* otros figuran más adelante. Referencia más vieja en una concesión hecha por Pedro I en 1095 al monasterio de San Juan de la Peña de su heredamiento en la villa de Luesia (Zaragoza), para que en la era llamada Almecora (sin duda, el cementerio islámico), levantase una iglesia dedicada a San Esteban. El obispo de Pamplona confirmó la donación en 1133 (Ricardo del Arco, *Referencias a acaecimientos históricos en las datas de documentos aragoneses de los siglos XI y XII*, en *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, III, Zaragoza 1947-1948, pp. 329-330).

[3] Hoenerbach, *Loja en la época nazarí*, en *Miscelánea de Estudios árabes y hebráicos*, III, pp. 61-62. La iglesia arciprestal de Alcántara (Cáceres) está dedicada a Santa María de Almocóbar; fundada en el siglo XIII, ocupará el solar de un anterior cementerio islámico.

[4] *Fundación, excelencias, grandezas y cosas memorables de la antiquíssima*

A consecuencia de la reclamación de los moros mudéjares, desde Murcia, el 6 de febrero del año siguiente, el monarca donaba a la aljama de Huesca dicho cementerio, en el que no debía de enterrarse desde algún tiempo atrás, pues dice se lo da «para que podáis hacer campo y trabajarlo y roturarlo para provecho de vuestra mezquita y lo que allí se críe sea para el servicio de ella» [1]. Por privilegio posterior, extendido en Alcira el 2 de marzo de 1275, Jaime I concedía las lápidas de la Almecora, «cementerio antiguo de los sarracenos», para la fábrica de la catedral, *ad opus operis Ecclesie oscensis* [2].

El aprovechamiento de las piedras sepulcrales islámicas para nuevas construcciones religiosas debió de ser general. Ejemplo tardío ofrece Granada. Convertidos sus vecinos moros al catolicismo después del levantamiento de 1499, quedaron abandonados sus cementerios. Los Reyes Católicos, por cédula fechada en Sevilla el 14 de abril de 1500, concedieron a los frailes jerónimos el ladrillo y piedra que había en el «onsario« de la puerta de Elvira para la obra de su monasterio [3]. Por Real Cé-

Ciudad de Huesca, recopiladas por Francisco Diego de Aynsa y de Yriarte (Huesca 1919), p. 557.

[1] Donación del *locum quod dicunt fossarium sarracenorum in Osca, juxta riuam Isalle, partem cuius concesseremus fratribus predicatoribus Osce ad extrahendum inde lapides ad opus operis ecclesie sue. Ita ut de dicto fossario, de quo fratres predicatores extraserant lapides, possitis facere campum et ibi laborare et escolere ad opus mesquite vestre et id quod inde exibit sit ad servicium et opus dicte mezquite* (Joaquim Miret i Sans, *Itinerari de Jaume I «el Conqueridor»*, Barcelona 1918, p. 493). El doc., en A. C. A., Reg. 19, fº 96.

[2] A. C. A., Reg. nº 20, fº 325 *v*, citado por Arco, *La catedral de Huesca* p. 24, y *Huesca en el siglo XII*, apud *Actas y Memorias del II Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, I, p. 357.

[3] «Por hacer bien e merced e limosna al prior e frailes e convento del Monasterio de Nuestra Señora Santa María de la Concepción de orden de San Jerónimo de la ciudad de Granada, por la presente les hacemos merced e donación de todo el ladrillo e piedra que hay en el onsario que tenían los moros de la dicha cibdad a linde la puerta de Elvira para la obra del dicho Monasterio e mandamos al Corregidor e Alcaldes e otras Justicias cualesquier de la dicha cibdad de Granada que les dejen y consientan sacar del dicho onsario toda la dicha piedra e ladrillo libre desembarazadamente» (Arch. de la Alhambra; cita de Gómez Moreno, *Cosas granadinas de arte y arqueología*, pp. 119-120).

Timgad (Argelia). — Cementerio cristiano.

Tarragona, Museo Arqueológico. — Tumba romana.

Foto Mas.

Figs. 1 y 2. *Toledo*, Museo Arqueológico Provincial. — Fragmentos de bandejillas de barro cocido, mudéjares. Siglo XIV.

dula de 20 de septiembre del mismo año se clausuraron los cementerios islámicos de la ciudad, y por otra de 15 de octubre de 1501, promulgando las Ordenanzas de Granada, los Reyes Católicos cedieron para ejidos de la ciudad «todos los osarios en que se acostumbraban enterrar los moros». Como ya se dijo, en el primer tercio del siglo XVI aprovecháronse muchas piedras de esos cementerios en la construcción de las parroquias granadinas levantadas por entonces, entre ellas San Cristóbal y Santo Domingo, así como en el fortalecimiento de algunos muros en la Alhambra y en edificios civiles. Muchas de las estelas sepulcrales hispanomusulmanas ensalzando la gloria de Dios, al que los musulmanes dicen Allāh, y en solicitud de su infinita misericordia para el creyente enterrado bajo ellas, pasaron a servir de sillares en templos cristianos, mientras otras quedaban ocultas bajo tierra. Hoy se recogen para guardarlas celosamente en nuestros museos como testimonios de una civilización sin cuyo conocimiento es imposible comprender el presente hispánico ni preparar su futuro. — *L. T. B.*

LOS ESPECIEROS MUDÉJARES DE BARRO COCIDO DEL MUSEO ARQUEOLÓGICO DE TOLEDO

La reinstalación total del Museo Arqueológico de Toledo, llevada a cabo en los cinco últimos meses de 1956, ha proporcionado ocasión de exponer fondos que habían permanecido en los depósitos del Centro desde su ingreso. A tan feliz circunstancia se debe la publicación de estas breves notas acerca de unas piezas de intrigante destino, hasta hoy totalmente inéditas, que arrojan cierta luz sobre otras dos hispanoárabes de arte noble, con ellas emparentadas [1], al suministrar nuevos elementos

[1] En primer lugar, por estar relacionada de modo más directo con el tablero de mármol procedente del Callejón de las Campanas de Granada, hoy en el Museo del Instituto de Valencia de Don Juan, pieza de fines del siglo X o del XI; y, en segundo, con el llamado díptico de Silos, marfil de tiempos de ʿAbd al-Raḥmān III, existente en el Museo Provincial de Burgos.

de comparación y estudio, a la vez que su presencia atestigua la proyección histórica de un modelo a través del tiempo.

Se trata de seis fragmentos de barro cocido y forma plana, lisa una de sus caras y adornada la otra con labores incisas geométricas. En la actualidad pueden contemplarse en la vitrina nº 2 de la Sala V del citado Museo de Toledo.

Proceden de los «rondaderos» o vertederos de la Ciudad y salieron con fragmentos de tinajas y brocales de aljibes mudéjares [1]. Los objetos, a juzgar por los restos conservados, eran de forma rectangular y sus dimensiones medias, medidas en uno de los que presenta intacto el lado menor y la mitad de su composición central : 0,25 m. de largo por 0,20 m. de ancho. El grueso oscila entre los 0,03 m. y los 0,035 m. Los motivos quedan rehundidos 0,01 m., y en ocasiones hasta cerca de los 0,02 m. Huecos con arcos ultrasemicirculares, unidos por sus bases, triángulos acoplados, rectángulos y estrellas adornan las superficies. Excavados a punta de cuchillo en algún ejemplar, parecen responder en otro a un trabajo de moldeo. El colorido del barro se ciñe a los dos tonos clásicos en la cocción a fuego oxidante: el rojo y el amarillo. El reverso es siempre liso y los costados de la pieza sin ninguna clase de moldura. La descripción de dichos fragmentos es como sigue:

Número 1. — Dimensiones máximas de planta: 0,20 m. por 0,16 m.; grueso 0,032 m. Profundidad de la excisión, 0,018 m. Corresponde a un lateral completo de pieza. Decoración: dos huecos con arco ultrasemicircular, acolados y una estrella de ocho puntas partida con los espacios exteriores a sus brazos excisos. Trabajo a punta de cuchillo, conservando en la superficie líneas de traza incisas. Barro amarillento (fig. 1, *a*).

Número 2. — Dimensiones máximas de la planta: 0,115 m. por 0,09 m. Grueso, 0,032 m. Fondo de incisión, 0,01 m. Pertenece a un ángulo de la pieza. Motivos ornamentales: dos

[1] Son de ingreso antiguo y fueron extraídos por mí del depósito de cerámica morisca, que poseía el Museo en sus sótanos, durante la citada instalación.

huecos con arcos ultrasemicirculares, gemelos, posiblemente acolados a otros dos que faltan por ruptura; y la base de un rectángulo perpendicular a los primeros. Parecen ejecutados a molde. Conserva incisas huellas de la traza general de composición. Barro rojizo (fig. 1, *b*).

Número 3. — Dimensiones de la planta: 0,10 m. por 0,09. Grueso, 0,03 m. Profundidad de la excisión, 0,015 m. Formó parte de un lateral. Presenta arco ultrasemicircular incompleto y restos de dos rectángulos normales a aquél. Los motivos, excisos a cuchillo. Barro rojizo (fig. 1, *c*).

Número 4. — Dimensiones totales de planta: 0,135 m. por 0,105 m. Grueso, 0,033 m. Fondo de la excisión a 0,01 m. de la superficie general. Proviene de uno de los ángulos de la tableta. Luce arco ultrasemicircular y composicióm de triángulos acoplados en la zona colindante. Labra a punta de cuchillo. Barro ligeramente rojizo (fig. 2, *a*).

Número 5. — Medidas en planta: 0,15 m. por 0,095 m. Grueso, 0,03 m. Profundidad de la excisión, 0,01 m. Formó parte del borde de la pieza. — Va ornamentado con triángulos excisos acoplados. Barro rojizo (fig. 2, *b*).

Número 6. — Dimensiones en planta: 0,08 m. por 0,075 m. Grueso, 0,035 m. Fondo de la excisión, 0,011 m. El fragmento pertenece a una de las esquinas de la pieza. Los restos de su composición ornamental lo forman dos rectángulos perpendiculares a un hueco con arquillo ultrasemicircular, hacia los que converge la base de otro rectángulo. Trabajo a cuchillo. Barro amarillento (fig. 2, *c*).

La forma de aparición de estos fragmentos, mezclados con restos de tinajas y brocales de aljibe mudéjares, la calidad de la pasta, el color del barro y la técnica empleada en la ejecución de los motivos ornamentales los clasifican como productos de la artesanía mudéjar toledana del siglo XIV. El carácter popular de los mismos y la ausencia de elementos cronológicos determinan-

tes, obligan a suponer un amplio margen de utilización antes y después del citado siglo; circunstancia que, como es sabido, se repite en toda la fabricación cerámica morisca.

Lo que no resulta tan claro es su destino. Nuestras piezas, evidentemente, están relacionadas con la losa de mármol blanco ahuecado que, procedente de una casa del Callejón de las Campanas de Granada, se guarda hoy en el Museo de Valencia de Don Juan, en Madrid (fig. 3); tablero de dudosa aplicación, en torno a cuyo uso se han emitido hasta la fecha varias hipótesis. Para don Manuel Gómez-Moreno se trata de una bandeja dedicada a transportar condimentos de mesa [1]; M. Lévi-Provençal [2] la reputó, con duda, como tapadera de pileta, fiado quizá en la configuración de su reverso (fig. 4); y, finalmente, don Emilio García Gómez y don Leopoldo Torres Balbás [3] la creen bandeja de ungüentos y perfumes.

Desde luego, la configuración de la misma — losa de mármol blanco de 0,57 m. por 0,39 m. y 0,05 m. de grueso, ahuecado en su anverso con nueve recipientes semiesféricos, en forma de artesa invertida, o agallonados como el central, con una inscripción de 0,04 m. de ancho en los bordes, de sentido amatorio, que contiene al final el nombre del marmolista y el del dueño, y finalmente un reverso de molduración muy simple — no son elementos suficientes que suministren por sí solos

[1] Manuel Gómez Moreno, *El arte árabe español hasta los almohades*, vol. III de «Ars Hispaniae», Madrid 1951, p. 265 y fig. 316, *e* (p. 263). Para el autor no es anterior al siglo XI.

[2] E. Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne* (Paris-Leiden 1931), nº 219 (p. 195). Reproduce la pieza mediante grabado en la portada del libro y la sitúa en el siglo IV de la Hégira, siglo X de J. C. El mismo autor, en su *Histoire de l'Espagne musulmane*, III (Paris 1953), p. 432, afirma haber servido la losa de mármol ahuecada del Instituto de Valencia de Don Juan, de mesa de tocador a una dama de alta alcurnia. En sus concavidades se colocarían los afeites, el colirio de sulfuro de antimonio (*kuḥl*) para las cejas y pestañas, la pasta depilatoria (*nawra*), etc.

[3] Agradecemos vivamente al señor Torres Balbás cuantas facilidades dió para la obtención de fotografías, medidas y otras comprobaciones manuales de la pieza del Instituto de Valencia de Don Juan a que nos venimos refiriendo, y sus opiniones en torno a la misma.

dato alguno para aventurar una identificación segura. Gómez-Moreno apoya la suya en la analogía con «piezas similares orientales hechas de *barro vidriado* que servían para suministrar condimentos de mesa y ofrecerse así en los festines» [1].

Tal circunstancia [2] y la especial configuración de las tablillas toledanas [3], junto a la imposibilidad funcional de que sean tapaderas [4], nos inclina a aceptar la hipótesis de Gómez-Moreno, y, en tanto no se descubran nuevos datos que aclaren el enigma, a suponer de especieros los fragmentos toledanos [5].

Prescindiendo de la determinación segura de su destino, lo que estimamos indudable para las piezas ahora publicadas es la de ser nueva prueba de la vivencia de formas y usos árabes en-

[1] Gómez-Moreno, obra y lugar citados.

[2] Las tabletas toledanas son también de barro, aunque no vidriadas, al menos a juzgar por lo que ahora conocemos. Posiblemente existan, debido a ser muy corriente en la cerámica morisca de la Ciudad la presencia del baño de vedrío.

[3] Sus departamentos, menudos, poco profundos y abiertos, de capacidad, por tanto, exigua, aun para productos de volumen reducido como son los cosméticos, los hace también poco aptos, debido a la falta de una tapa o cierre hermético, para guardarlos permanentemente, ya que en contacto directo con la atmósfera perderían pronto su fuerte aroma y en bastantes ocasiones se descompondrían.

[4] En el caso concreto del tablero de mármol del Instituto de Valencia de Don Juan, el perfil moldurado de su reverso y costados puede tener una utilización funcional distinta a la de encajar en el borde interior de una hipotética pileta. Quiero aludir a la función de facilitar el transporte de la pieza de un sitio a otro, ya que sin este perfil sería imposible introducir los dedos de la mano bajo ella y levantarla, debido a su considerable peso.

En el caso de las bandejillas toledanas, su liviandad y reducidas dimensiones hace innecesario distanciar el reverso de sus bordes de la superficie sobre la que son depositadas. De tratarse de tapaderas habrían presentado en el solero alguna muesca, que ajustara sobre la pileta correspondiente, aunque siempre existiría la imposibilidad por una gran desigualdad de técnica (las piletas mudéjares toledanas que conocemos presentan preciosas labores estampilladas, muchas veces con vedrío, pero jamás la excisión tosca de nuestras tabletas) y de función (los rebordes planos de la pileta sobre los que descansaría la tapa lucen labores que el roce con ella adulteraría al paso de los años).

[5] Especieros de servicio de mesa, con provisión de condimentos para una sola comida y quizá individuales para cada comensal, renovándose su contenido a cada nueva utilización.

tre los mudéjares toledanos, que había sido ya señalada, principalmente a través de la arquitectura y los epígrafes [1].

Desearíamos que esta breve noticia incitase a nuestros colegas al repaso o recordatorio mental de la totalidad de las colecciones que custodian, a fin de poder descubrir entre ellas piezas análogas a las ahora publicadas que fueran fijando el área de dispersión de las mismas, hoy circunscrita a la Imperial Ciudad [2].— MANUEL JORGE ARAGONESES.

SILBATOS MALLORQUINES

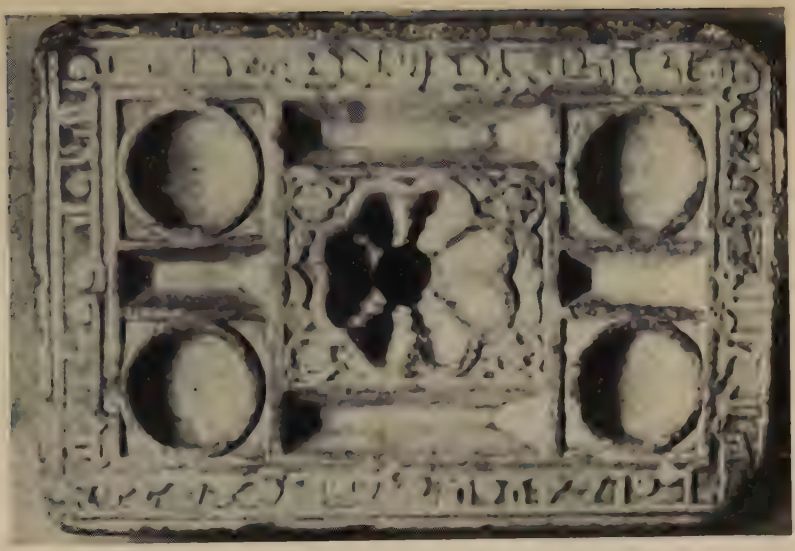
El artículo «Animales de juguete» del señor Torres Balbás, aparecido en el 2° fascículo del tomo XXI de AL-ANDALUS, viene a llenar un hueco, hasta ahora insalvable, en el estudio de una curiosa supervivencia etnológica mallorquina. Me refiero a los *siurells* (o *xiurells*), piezas de barro cocido, en forma de persona o animal, que se venden en las ferias de los pueblos del llano de nuestra Isla.

Estas piezas consisten en una figura estilizada, de burda

[1] Las aportaciones arquitectónicas árabes a las construcciones mudéjares españolas en general, y a las toledanas en particular, son de todos conocidas; las epigráficas, en el caso concreto de Toledo, lo son menos. Como caso típico de estas últimas es de interés citar el del epitafio de la morisca Zahra — expuesto en el Museo Arqueológico de la Ciudad, Sala V — del año 660 h. (26 nov. 1261 a 15 nov. 1262 J. C.), que conserva el formulario epigráfico y el empleo tradicional del cipo como monumento funerario en la segunda mitad del siglo XIII, de forma análoga a los árabes anteriores a la conquista de Toledo en 1085.

En nuestro caso, los especieros mudéjares toledanos no son más que pervivencia popular de un modelo de origen árabe puro del que tenemos hasta ahora como ejemplar único la losa de mármol del Instituto de Valencia de Don Juan, con la que existen coincidencias incluso en la comparación relativa de las respectivas proporciones.

[2] [El Dr. Kühnel, excelente conocedor del Oriente próximo y de las artes islámicas, nos dice haber existido en esa región recipientes de barro cocido para condimentos de mesa. Sería interesante obtener algunos datos sobre ellos y sobre la probable existencia en los museos provinciales de la que fué España islámica de restos semejantes a los del de Toledo. — *N. de la R.*].



Figs. 3 y 4. *Madrid*, Museo de Valencia de Don Juan. — Anverso y reverso de una losa de mármol labrada procedente de Granada. Siglo XI.

Silbatos de barro, de arte popular mallorquín, tipos «cavalls» y «sa jaya».

(Colección G. Rosselló Bordoy.)

plástica, representando unos tipos definidos y, como su nombre indica, un *siurell* o silbato adosado a la peana. La técnica de elaboración es muy rudimentaria y exclusiva de unas aldeas, Pórtol y Sa Cabaneta, situadas a pocos kilómetros de Palma. Son las piezas unos bizcochos cuya primera cocción sirve para endurecer el barro y, la segunda, muy breve, para fijar una ligerísima capa de cal, reduciéndose su decoración a unas simples rayas verdes y rojas.

Sobre el origen de estas figurillas no se ha realizado ningún estudio serio. Se las considera como una antigua supervivencia que tiende a desaparecer y que va siendo revalorizada por el turismo, imponiendo un cambio radical en su tipología clásica, ya que en la actualidad se fabrican hasta motocicletas y aviones. Se ha intentado emparentarlas con las figuritas de bronce griegas que con tanta profusión se encuentran en la Isla, pero este parentesco puede ser considerado bastante utópico ya que, aparte la laguna existente entre los *siurells* actuales y las piezas de la época antigua, coincidiendo precisamente con la musulmana, estas figuras solamente podrían ser el origen de uno de los tipos: *ès gegant* (= gigante), pues en Mallorca no se conoce la serie de exvotos ibéricos de tipo equino. Otra teoría popular las considera obra musulmana basándose en la similitud de los tipos de los *siurells ès cavaller* (caballero), *sa jaya* (anciana), *ès nan* (enano), *ès gegant* (gigante), con los personajes de las «rondayas» o cuentos populares mallorquines cuyos principales especímenes son una supervivencia de la cuentística musulmano-oriental.

Los juguetes descritos en AL-ANDALUS se adaptan exactamente a los *siurells* mallorquines en cuanto a la forma y al uso, no en cuanto a la técnica, pues en las piezas mallorquinas no se encuentran ejemplares vidriados, ni de otro color que el blanco de cal, que desaparece con el uso, con las características rayas rojas y verdes.

La cita de al-Uqbānī, que considera estas piezas como de origen cristiano, es un argumento más firme que todos los utilizados hasta el presente para enlazar las piezas modernas con las de la edad antigua. Los juguetes musulmanes podrían ser así una

degradación de los amuletos de bronce ibéricos; degradación cuya última etapa estaría marcada por la rudeza y estilización de los *siurells* mallorquines.—GUILLERMO ROSSELLÓ BORDOY.

CANDILES CON SOPORTE

Guardan nuestros museos arqueológicos algunos objetos de bronce, clasificados como de época califal, de destino ignorado. Los ha descrito don Manuel Gómez-Moreno [1]. Unos son a modo de pequeños templetes calados; los restantes, más sencillos, se reducen a un vástago vertical con algunas molduras, a modo de candelero. Todos terminan por arriba en una púa de extremo romo, dispuesta para colgar o suspender algo de ella.

Siguiendo al citado maestro, insértase a continuación su breve inventario.

Entre los objetos encontrados hace bastantes años en las ruinas de una casa de Medina Elvira, había varios de bronce, conservados hoy en el Museo Arqueológico de Granada. La pieza principal es un pequeño templete de planta exágona, con arquillos de herradura que aparentan apear doce columnas, rematado en almenillas escalonadas. Sobre cada una de las de ángulo posa una pequeña ave picuda. Por encima del templete se levanta un vástago, sostén de un platillo horizontal con una estrella calada de seis vértices. Finalmente, del centro del platillo arranca una barrita cónica con su extremo redondeado. La altura total es de 56 centímetros.

Incompletos están otros tres ejemplares de menor tamaño. De Almería procede el que se conserva en el Museo Arqueológico Nacional. Su cuerpo alto, calado, de planta cuadrada, se adorna con sencillos grabados de ataurique y semeja descansar en ocho delgados soportes, a modo de pilastras, sin capitel. Perdió la púa terminal.

[1] *El arte árabe español hasta los almohades, Arte mozárabe*, por Manuel Gómez-Moreno, «Ars Hispaniae», vol. tercero (Madrid 1951), p. 326.

El templete del Museo de Valencia, incompleto y muy deteriorado, tiene un cuerpo calado, de planta también cuadrada, como el anterior, pero sin soportes, que descansa directamente en el suelo. Del vástago central que sobre él arranca — moldurado, sosteniendo, como el de Medina Elvira, un platillo del que quedan escasos restos — arrancaban cuatro tiras curvas, a modo de asas, con un pájaro en cada una de ellas, que iban a parar a las cuatro aristas del templete. Tan sólo dos se conservan, una de ellas bastante deteriorada.

Toledo. — Museo Arqueológico. Soporte de candil, de bronce.

Un fragmento de otro templete semejante hay en Londres, en el Museo de South Kensington.

De los soportes más sencillos en forma de candelero, terminados, como todos, en púa de extremo romo, hay un ejemplar en el Museo Arqueológico de Granada, hallado en Medina Elvira, y otro en el de Toledo. El primero, de 49 centímetros de altura, tiene vástago anillado, pie redondo y arandelas, intermedias y en el arranque de la púa. El vástago del del Museo de Toledo, procedente de la comarca y cuya altura es de 43 centímetros, está profusamente moldurado y descansa en tres patas. Su arandela es grande y prismática la púa [1]. Mantiénese aún en la tradición romana, subsistente hasta fecha avanzada en estas obras de bronce, a través del Oriente islámico, sobre todo en el arte egipcio, que se acostumbra a llamar copto.

Lo mismo en la civilización imperial romana que en la islámica hahía tres tipos de candiles de bronce: los destinados a colocarse sobre un plano horizontal, los que se colgaban de lo alto

[1] En uno de nuestros Museos arqueológicos provinciales hay un pequeño soporte, como de juguete, parecido al de Toledo.

y aquellos cuya elevada peana quedaba sujeta o encajada en el extremo puntiagudo de un soporte [1]. Soportes de estos últimos fueron las piezas reseñadas, lo mismo las de forma de pequeño templete calado que las semejantes a candeleros. Lo prueba el dibujo adjunto, publicado por Gayet, de un candil, de forma muy romana, sobre su soporte, que clasifica como copto y está en el Museo egipcio de El Cairo [2].

Cairo (Egipto). — Museo de arte copto. Candil con su soporte.

Dibujo de A. Gayet.

Y lo confirma la existencia de otros soportes parecidos, sin el extremo puntiagudo varios de ellos, en museos y colec-

[1] En el Africa del Norte y en Sicilia se han encontrado candiles romanos cuya forma sería inexplicable si no supusiéramos que quedaban sujetos en el extremo de una barrita puntiaguda. Unos están atravesados en el sentido de su altura por un a modo de tubo, lo que da al recipiente del aceite forma anular; en otros, la chapa tiene una fuerte convexidad en la parte central del recipiente, sobresaliendo a veces sobre su borde superior, lo que permitía que el candil quedara bien sujeto en la púa del soporte; algunos, por último, tienen un apéndice en forma de tallo hueco bajo el recipiente, con el mismo fin (Ch. Daremberg, Edm. Saglio, etc., *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, tomo tercero, seg. parte [París 1904], pp. 1335-1336). Soportes de candiles o lucernas romanas, no parecidos a los islámicos, publica Siegfried Loeschcke, *Lampen aus Kindonissa* (Zurich 1916), fig. 41 de la p. 277.

[2] Al. Gayet, *L'art Copte* (París 1902), p. 291.

Granada, Museo Arqueológico. — Soportes de candiles, de bronce, encontrados en Medina Elvira (siglo X).

Madrid, Museo Arqueológico Nacional. — Soporte de candil, de bronce.

Foto Mas.

Granada, Museo de la Alhambra. — Candil de bronce, procedente de Montefrío.

Foto Mas.

Sevilla, Museo Arqueológico. — Candil de bronce.

ciones extranjeras, de arte más selecto que los españoles, productos indígenas éstos, al parecer. En el catálogo de la Exposición de obras metálicas islámicas celebrada en 1943 en el «Rackham Building» por la Universidad de Michigan, se reproducen tres, con otras tantas patas de animales cada uno, según la tradición romana, conservada también por el soporte del Museo de Tole-

Candil de Montefrío (Granada).

Dibujo del *Arte árabe español* de Gómez-Moreno.

do. Dos de ellos se atribuyen a Siria y al siglo XI o XII; a este último y al Irán el tercero [1].

Los candiles colgados de un soporte, colocado éste sobre el pavimento, quedaban a una altura de 45 a 55 centímetros, apropiada para gentes sentadas sobre esteras o alfombras [2].

En las colecciones españolas hay varios candiles de bronce

[1] *Metalwork from Islamic Countries*, Rackham Building, February 25-March 11, 1943, Research Seminary in Islamic Art, Institute of Fine Arts, University of Michigan, nos 20, 21 y 29, lám. VI. La introducción del catálogo es del Dr. Ettinghausen.

[2] Altura de los tres soportes exhibidos en la Exposición de Michigan: 473, 391 y 501 milímetros.

con alta peana troncocónica hueca para ir colgados en la parte superior de los soportes. Uno de ellos procede de Montefrío (Granada) y hoy está en el Museo de la Alhambra. Lo cubre fina decoración cincelada: tallos serpeantes con hojas, letreros cúficos y aros enlazados con pájaros en su interior, temas bizantinos muy divulgados el primero y el último. Otro, procedente de Jimena de la Frontera (Cádiz), tiene un asa representando un cuadrúpedo muy hábilmente estilizado y dispuesto. Le decoran atauriques y letreros cúficos con las eulogias acostumbradas.

El Museo Arqueológico de Sevilla ha adquirido en fecha reciente un candil de bronce, incompleto y muy deteriorado, con un largo pie troncocónico, hueco. Su altura total es de 127 milímetros [1]. Al encajar la púa del soporte en su larga peana, el candil quedaría perfectamente sujeto, más estable que los de Montefrío y Jimena. — *L. T. B.*

[1] *Memorias de los Museos arqueológicos provinciales, 1950-1951*, volúmenes XI-XII (Madrid 1953), p. 56 y fig. 39. Debo la fotografía a la bondad de la Secretaria del Museo de Sevilla, Srta. Dª Concepción Fernández Chicarro.

ÍNDICE DE LUGARES [1]

al-Andalus, 5, 7, 9, 15, 17, 52.
Alcira (Valencia), 46, 60; arrabal de *al-Kanīsa* (Alcanicia) o de San Agustín, 46.
Alfacar (Granada), 54.
Algeciras (Cádiz), 6, 57; puerta del Fonsario, 6, 57.
Alicante, 46; hospital y cementerio, 46.
Almería, 9, 10, 15, 17, 20, 47, 49-53, 68; cementerios, 18; ermita de San Roque, 47; Llano del Cordonero, 48; *maqbarat al-Ḥawḍ*, 46, 48, 49; *maqbara bāb Baŷŷāna*, 7; *madīna*, puerta Purchena o Pechina *(bāb Baŷŷāna)*, 47, 49, 51; puerto, 48; *rabaḍ al-muṣallà* o *sarī*ᶜ*a*, 49.
Áragón, 59.
Argel, 14; museo Stéphane Gsell, 22, 26.
Ávila, 46, 47.

Badajoz, 2, 38; *maqbarat al-marḍà*, 2.
Belo (Cádiz), 24.
Berbería, 8, 14, 21, 22.
Bizerta, 26.

Cairo (El); museo de Arte musulmán, 17, 70.
Cartagena, 20, 46.
Ceuta, 2, 23, 58; arrabal medio (*al-rabaḍ al-awsaṭ*), 58); *bāb al-Aḥmar* 58; cementerio de la ciudad antigua, 58; *madīna*, 58; *maqābir* de Aḥŷār al-Sūdān, 58; *maqbarat al-Ḥāfa*, 5; *maqbarat al-Ḥāra*, 58; *maqbarat al-Ŷawā'im*, 58; *maqbarat al-Manāra*, 58; *maqbarat al-Muṣallà* o *al-Šarī*ᶜ*a*, 7, 58; *maqbarat al-Tūta* (cementerio del Moral), 58; *maqbarat Bi'r al-Naqṭa*, 58; *maqbarat* de *al-Ramla*, 58; *maqbarat* de *Maḍrib al-Šabka al-ḥarrānī*, 58; *maqbarat Ibn al-Rāmī*, 58; *maqbarat masŷid al-Maḥalla*, 58; *maqbarat Zaglō*, 58; *maqbāra Ẓahr al-Malᶜib*, 58; *ŷabal al-Mīnā'*, 58.
Constantina, 26.
Córdoba. 1, 2, 7, 33-37; Ajarquía, 35; alcázar, 3; *al-sikka al-*ᶜ*uzmà*, 35; *bāb* ᶜ*Abbās*, 35; *bāb al-Yahūd* o *bāb Luyūn*, 6, 33; barriada de la Sagrada Familia, 35; Campo de la Verdad, 35; casa de al-Mundīr, 36; casa de Ibn Šuhayd, 4; casas de los Banū Ḥabīl, 35; cementerio judío, 33; cementerio mozárabe, 37; *madīna*, 35, 36; *maqbarat Abī-l-*ᶜ*Abbās al-*

[1] En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la Revista. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

Wazīr, 36; *maqbarat al-Burŷ*, 7, 35; *maqbarat al-Muṣallà*, 7; *maqbarat rabaḍ al-Qibla*, 8, 34, 35; *maqbarat al-Ruṣāfa* o *maqbarat al-Furāniq*, 35; *maqbarat al-Siqāya*, 35; *maqbarat al-Sudda al-Kubrā*, 36; *maqbarat Balāṭ Mugīṯ*, 37; *maqbarat Ḥalāl*, 34; *maqbarat Ibn al-ᶜAbbās* o *Banī-l-ᶜAbbās*, 35; *maqbarat Ibn Ḥāzim*, 34; *maqbarat Mu'ammara*, 37; *maqbara Mutᶜa*, 36; *maqbarat Naŷim*, 5, 37; *maqbarat Qalā*, 36; *maqbarat Qurayš*, 36; *maqbarat Umm Salama*, 33; *masŷid Abī Liwā* o *al-Zoytūna*, 37; *masŷid al-Diyāfa*, 33; *masŷid Kawṯar*, 33; *masŷid maqbarat Qurayš*, 36; mausoleos de los Banū Marwān, 34; mezquita de Yūsuf b. Basīl, 4; *muṣallà al-Rabaḍ*, 34; museo, 16, 17, 29, 30; parque de al-Zaŷŷālī, 6; puente, 34, 35; puerta de ᶜAbd al-Yabbār o de Toledo, 35; *rabaḍ al-Ruṣāfa*, 35; *rabaḍ masŷid Umm Salama*, 33; *raḥbat ᶜAzīza*, 4; *raḥba* de Ibn Dirhamayn, 4; *rawḍa*, 3; *rawḍat al-Sulaḥā'*, 34; *zuqāq Daḥīm*, 36.

Constantina, 26.

Chella: cementerio real, 23.

Dalías (Almería), 49.

Elche (Alicante), 46; baños viejos, 46; cementerio de los moros, 46.
España, 2, 6, 21, 28, 34, 5d.
Esquivias (Toledo), 25.
Évora (Portugal): museo, 25.

Fez: cementerio, 23, 30.
Filabres (sierra de), 50, 52.

Genil (río), 56.
Granada, 11, 13, 17, 19, 26-28, 46, 52-56, 60-61; *al-Sabīka*, 56; alcazaba Qadīma, 54; Alhambra, 11, 51, 55, 56, 61; arrabal de Naŷd, 55-56; arrabal junto al río, 55; *bāb al-Fajjārīn* (puerta de los Alfareros), 56; *bāb al-Ŷandaq* (puerta del Barranco), 55; barranco del Abogado, 56; calle de Capuchinos, 54; campo del Príncipe, 56; casa del callejón de las Campanas, 64; cementerio de la Puerta de Elvira, 5, 13; cementerio del Albaicín, 54; convento de Capuchinos, 53, 54; cruz de la Rauda, 55; *dār al-Bayḍā'*, 56; ermita de San Miguel el Alto, 54; ermita del Cristo de la Yedra, 54; *gima Rauda*, 55, Hospital Real, 53; huerta de ᶜIṣām, hoy de Belén, 56; *jandaq al-Ṣabīka*, 55; macaber de San Nicolás, 54; *maqbarat al-ᶜAssal* (cementerio del Melero), 56; *maqbarat al-faqīh Saᶜd ibn Malik*, 53, 60; *maqbarat al-Gurabā'* (cementerio de los Extranjeros), 2 ,55, 59; *maqbarat al-Sabīka*, 55; *maqbarat bāb al-Fajjārīn*, 55, 56; *maqbarat bāb Ilbīra*, 7; *maqbarat Socaster*, 54; Mártires (los) o finca de Calderón, 55, 56; museo de la Alhambra, 19, 20, 72; museo Arqueológico, 68, 69; *Naŷd*, 2; patio de la Alberca, 1; plaza Larga del Albaicín, 54; puerta Elvira *(bāb Ilbīra)*, 53; puerta Nueva o arco de los Pesos, 54; *rawḍa*, 3; *rawḍat al-faqīh Saᶜd ibn Mālik*, 53, 60; San Cristóbal, 11, 61; San Jerónimo, 11, 54; San Lázaro, 54; Santo Domingo, 11, 61; torre del Aceituno, 54; *ŷabbānat bāb Ilbīra*, 53, 60.
Guadalerzas, 25.
Guadalquivir (río), 34, 35.

Huelva, 27.
Huesca, 42, 59, 60; Almacoriellya, 42;

Almecora, 60; calle del Desengaño, 42; catedral, 60; puerta de Montearagón (Portela), 42; San Jorge, 42; Santo Domingo, 59.

Ifrīqiya, 9, 22.
Irán, 71.
Isuela (río), 42.

Jaén, 6, 17, 30, 46, 54; fonsario, 46; huertas, 46; puerta del Fonsario, 6, 47.
Jara toledana, 9.
Jimena de la Frontera (Cádiz), 72.
Júcar (río), 46.

Lisboa: *bāb al-Maqābir*, 6.
Loja (Granada), 57, 59; cementerio, 57; convento de la Victoria, 57.
Londres: South Kensington, 69.
Lorca (Murcia), 16; ayuntamiento, 16.

Macael (Almería), 18, 50, 51.
Madrid, 16; Instituto de Valencia de Don Juan, 17, 20, 28, 64; Museo Arqueológico Nacional, 16, 27, 68.
Málaga, 11-13, 20, 25, 27, 28, 51, 57; *al-Muṣallà*, 57; cementerio fuera de la puerta del arrabal de Funtanālla, 8; cementerio judío, 57; *maqbarat al-Muṣallà*, 7, 53; mezquita de la Palma, 57; puerta de Funtanālla, 57; *rabaḍ al-Nudamā'* (?), 57; *rawḍat Banī Yaḥyà*, 57; *ŷabal Fārō* (Gibralfaro), 57.
Malahá (la) (Granada), 11.
Mallorca, 9, 26, 29, 43, 57, 66, 67; *bāb al-Kuḥl*, 43.
Malta, museo, 23.
Marrākuš: cementerio de la puerta de Tagazūt, 35; mausoleo de los Sa'dīes, 23.
Marruecos, 14, 23.
Meca, 9.
Medina Elvira, 68, 69.
Mértola (Portugal), 16, 29.
Michigan: Rackham Building, 71.
Montefrío (Granada), 71, 72.
Montpellier, 29; museo Fabre, 20.
Murcia, 20, 26, 27, 46, 60; arrabal de Sirḥān, 46; mezquita Abez, 46; museo Arqueológico, 16, 21; puerta de Ibn Aḥmad, 46; *rabaḍ*, 46; *rawḍa* de Ibn Faraŷ, 46.
Murviedro (Valencia), mezquita, 43.

Niebla (Huelva), 20.
Nuremberg, 53; plaza, 55.

Orihuela (Alicante), 29; colegio de Santo Domingo, 21.

Palma de Mallorca, 67; almudayna de Gómera, 21; asilo del Temple, 22; *bāb al-Balāṭ*, 21; *bāb al-Kuḥl*, 22; capilla del Temple, 21.
Península (ibérica), 9, 17, 26, 59.
Portol (Mallorca), 67.

Qal'a de los Banū Ḥammād (Argelia), 22.

Ronda (Málaga), 2; puerta de Almocobar, 6.

Sa Cabaneta (Mallorca), 67.
Santanyí (Mallorca), 21.
Segura (Jaén), 28.
Setenil (Cádiz); 57; fonsario y puerta, 58.
Sevilla, 1, 30, 37, 38, 60; *bāb Maqarana*, 38; *Faddān Ibn al-Maris*, 38; *maqbarat al-Ṣulaḥā'*, 38; mezquita del barrio de los alfareros, 38; museo Arqueológico, 72; prado de Santa Justa, 38; puerta de Carmona, 38; puerta de Córdoba, 38; *rawḍa* de los alcázares, 3.
Sicilia, 23.
Siria, 71.

Tajo (río), 2, 25, 39.
Tarragona, 24.
Timgad (Argelia): cementerio, 24.
Toledo, 2, 24, 26, 38, 49, 59; arrabal, 39; *bāb Šāqra* (puerta de Bisagra), 2, 14, 25, 39, 40; convento de San Bartolomé de la Vega, 39; Cristo de la Vega, 25, 40: ermita de San Eugenio, 39; ermitas de San Roque y San Antón, 40; hospital de Afuera o de Tavera, 40; *maqbarat bāb al-Šāqra*, 7; museo Arqueológico, 1, 14, 61, 62, 69, 71; prado de San Isidoro, 25; San Andrés, 25; Vega, 2, 25.
Tremecén (Argelia), 5, 14.
Túnez, 17, 26.

Úbeda, 54.
Ulm, 54.

Valencia, 5, 8, 42, 48; *al-Ruṣāfa*, 43, 44; *bāb al-Ḥanaš*, 7, 43; *bāb al-Šarīᶜa*, 45; calle de los Especieros (*ᶜAṭṭārīn*), 44; calle de San Vicente, 45; cárcel, 5; *maqbarat al-Ǧiyām*, 7, 45; *maqbarat bāb al-Muṣallà*, 7, 45; *maqbarat bāb Bayṭālla*, 43; mezquita al-Sayyida, 44; muralla, 5; museo, 69; parroquia de San Juan de la Boatella, 45; puerta de Boatella, 44, 45; *rawḍa* del Alcázar, 3; Roteros, 43; sepultura de Abinghaf, 4.
Vascos, 9.
Villa del Río (Badajoz), 16.
Vinaroz (Castellón), 20, 21, 29.

Zaragoza, 7, 41, 42; *bāb al-Yabūd*, 41; iglesias del Carmen y de Santa Engracia, 42; *maqbarat bāb al-Qibla*, 7, 41; mezquita, 41.

ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

Abān, 36.
ᶜAbd al-Malik, 5.
ᶜAbd al-Raḥmān II, 7, 34, 37.
ᶜAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir 35, 38.
ᶜAbd al-Raḥmān al-Ŷabalī, 27.
ᶜAbd al-Raḥmān b. Muḥammad Abū-l-Qāsim, 46.
ᶜAbd Allāh, 35, 36.
ᶜAbd Allāh b. ᶜAbbād, 40.
ᶜAbd Allāh b. Abī Bakr al-Quḍāᶜī, 43.
Abū ᶜAbd Allāh al-Ṭanŷālī, 8.
Abū ᶜĀmir b. Huḏayl, 45.
Abū Bakr Yaḥyà b. Muḥammad b. Rizq, 58.
Abū-l-ᶜAbbās al-Wazīr, 7.
Abū-l-Walīd Mālik b. ᶜAbd Allāh al-Sahlī, 4.
Abū Muḥammad ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. ᶜAbd Allāh al-Ŷadalī (Ibn al-Zift), 49.
Abū Ŷaᶜfar Ibn al-Farrā', 37.
Aḥmad ben Baqī, 34.
al-Anṣārī, 58.
al-Aswar ben ᶜUqba, 34.
al-Bakrī, 33, 58.
al-Ḥakam I, 7, 36.
al-Ḥimyarī, 7.
al-Iskandarānī, 52.
al-Ǧušanī, 34, 37.
al-Munḏir, 36.
al-Muᶜtamīd, 37.
al-Muᶜtaṣim, 53.
al-Mutawakkil, 38.
al-Samḥ, 34.
al-Uqbānī, 46, 67.
Alfonso VI, 49.

Alfonso VII, 20, 48, 51, 52.
Alfonso XI, 57.
ʿAlī b. ʿAbd al-Raḥmān b. Maʿmar al-Maḏhiŷī, 57.
ʿAlī b. Abī Ŷaʿfar Ibn Hamuško, 28.
ʿAlī b. Rabāḥ al-Lajmī, 41.
ʿĀmir ibn ʿAmr al-Qurašī, 36.
Aragoneses (Manuel Jorge), 1, 66.
ʿĀṣim b. Jalaf al-Tuŷībī, 5.
Asmā', 53.
Asso, 41.
Averroes, 35.

Banū Gāniya, 21.
Bermúdez de Pedraza, 11.
Boabdil, 56.

Cervantes, 2.
Cid, 5.
Contreras, 11.

Echevarría, 11.
Eguilaz, 11.
Enrique II de Trastamara, 39.

Fátima (doña), 39.
Fernando III, 46.

Garcés (Pedro), 42.
García Gómez (Emilio), 64, 65.
Gayet (A.), 70.
Gómez-Moreno (Manuel), 11, 54, 64, 68.
Grisóstomo, 2.

Ḥanāš b. ʿAbd Allāh al-Ṣanʿānī, 41.
Ḥasan b. Muḥammad, 35.

Ibn ʿAbdūn, 1, 37, 38.
Ibn Aḥmad, 46.
Ibn al-Abbār, 33, 43, 45-47.
Ibn al-ʿAbbās, 7.
Ibn al-Anfar, 43.
Ibn al-Dalā'ī, 49.
Ibn al-Jabbāz, 43.
Ibn al-Jaṭīb, 54-56.
Ibn al-Qūṭiyya, 36.
Ibn al-Zubayr al-Quḍāʿī, 45.
Ibn Baškuwwāl, 4, 39, 47, 49, 50.
Ibn Bunnuš, 4.
Ibn Dirhamayn, 4.
Ibn Faraŷ, 46.
Ibn Ḥayyān, 35.
Ibn Ḥāzm, 7.
Ibn ʿIḏārī, 38.
Ibn Muntiyēl, 43.
Ibn Mardanīš, 16.
Ibn Numāra al-Ḥaŷarī, 43.
Ibn Quzmān, 6.
Ibn Sahl, 37.
Ibn Šihāb, 37.
Ibn Šuhayd, 4.
Ibn Sulaymān (Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Ismāʿīl Abū-l-Ḥasan), 44.
Ibn Ŷaḥḥāf, 4.
Ibn Zarb, 8.
Ibrāhīm, 16.
Idrīs b. Yaḥyà b. Alī b. Ḥammūd, 53.
Idrīsi, 48, 49, 52.
Iḫwirār, 53.
ʿĪsà, 22.

Jaime I, 42, 44, 59, 60.
Jayrān al-ʿĀmirī, p. 49.
Juan Manuel (don), 46.
Juana (reina doña), 39.

Lévi-Provençal, 24, 33, 38, 41, 51, 64.

Maqqarī, 36.
Maryam, 20.
Medina y Rambaud (José), 48.
Mu'ammara, 7, 37.
Muḥammad I, 7, 33, 35, 55.
Muḥammad III, 55.
Muḥammad b. Qāsim al-Aʿmà Abū ʿAbd Allāh (Ibn Qaṭan), 8.

Műnzer (Jerónimo), 5, 13, 53-55.
Muqadamm b. Muᶜāfà, 57.
Mutᶜa, 7.

Naṣr I, 54.

Orbaneja, 47.

Pedro IV, 42. 45.

Raimundo (Vicente), 46.
Reyes Católicos, 38, 53, 57, 60, 61.
Ribera (Julián), 45.
Riḍwān, 55.
Roselló Bordoy (Guillermo), 1, 68.

Sabaṭayr (el Sabater), 45.
Sabt, 58.
Salazar de Mendoza (Pedro), 40.
Seco de Lucena, 56.

T. B. (L.), 1, 61.
Ṭāriq b. Ziyād, 58.
Tavera (Juan), 40.
Teixidor, 8.
Torres Balbás (Leopoldo), 64, 66.

ᶜUmar b. ᶜAbd al-ᶜAzīz, 34.
Umm Salama, 7.

Vives (Antonio), 27.

Yaḥyà ben Ḥasan, 35.
Yūsuf b. Basīl, 4.

Zahra, 25.

VARIEDADES

UN TORNEO DE AJEDREZ AL ESTILO ÁRABE

Al final de una conferencia sobre «la fase árabe del juego de ajedrez», dada en el Istituto per l'Oriente de Roma, en 1953 [1], me referí a la diversidad de opiniones manifestadas sobre los méritos respectivos del ajedrez jugado según el estilo árabe o conforme a las reglas actuales, y decía que para resolver este problema se requiere un conocimiento del juego árabe, teórico y práctico, comparable al que tenemos del juego moderno. Añadí que un buen medio para zanjar la discusión sería la celebración de concursos entre ajedrecistas, en los cuales se jugara según las reglas conservadas en los antiguos manuscritos árabes.

Esa idea, repetida hace meses en una conversación con mi buen amigo, el docto publicista de ajedrez, don Juan B. Sánchez Pérez, que tanto me ayudó hace años para estudiar el único manuscrito árabe de ajedrez hasta ahora editado en Europa [2], me llevó a proponer a don Emilio García Gómez, con quien también me unen lazos de antigua amistad, en su calidad de Director del Instituto Hispano-Árabe de Cultura, la posibilidad de que el Instituto patrocinara, por primera vez en la historia del ajedrez moderno, un concurso en que

[1] Cf. *La fase araba del gioco degli scacchi*, por F. M. Pareja, *Oriente Moderno*, XXXIII, n. 10, octubre 1953, pp. 407-429.

[2] *El Libro del Ajedrez, de sus problemas y sutilezas...*, texto árabe, traducción y estudio por Félix M. Pareja, 2 vols., Madrid 1935 (Publicaciones de las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada, Serie A., n. 3).

maestros ajedrecistas jugaran según las reglas de la fase árabe del juego.

El interés suscitado por el anuncio del concurso fué muy vivo, tanto en los ambientes ajedrecistas como en los interesados por la cultura árabe. Así, a la copa y a los premios del Instituto Hispano-Árabe vinieron a añadirse la copa de la Escuela Diplomática, ofrecida por su Director, el Embajador don Juan Francisco de Cárdenas, y la copa donada por la Federación Española de Ajedrez. También los representantes de los países árabes en Madrid quisieron honrar la iniciativa con su participación en el Comité de honor, que se constituyó bajo la presidencia del Excmo. Sr. don Fernando Mª Castiella, Ministro de Asuntos Exteriores.

El Comité organizador, formado por don Rafael A. Coloma Pascual, Delegado de la Federación Epañola de Ajedrez, don Trófimo Díaz Guadarrama, Presidente de la Federación Castellana de Ajedrez, y el que esto escribe, después de haber consultado con el Director del torneo, don Joaquín Martínez Bjorkman, de la Federación Cordobesa de Ajedrez, decidió la celebración de tres concursos simultáneos: en uno, sobre tablero cuadrado y reservado a los maestros designados por la Federación Española de Ajedrez (que fueron los señores Golmayo, Sanz, Fuentes, Menvielle, Gimeno y Navarro) se disputaron la copa de la Federación y los premios del Instituto; en los otros dos, sobre tablero redondo y destinados respectivamente a los alumnos de la Escuela Diplomática y a los becarios de países árabes, se disputaron las otras dos copas.

Es el ajedrez juego originario de la India, desde donde, como por fuerza centrífuga, se desparramó por todos los países del mundo antiguo: el Japón, la China, el Asia central, el mundo bizantino, y el persa-árabe. De los países árabes pasó a Europa, bien por vía marítima, bien por el estrecho de Gibraltar. No tardó en alcanzar grande difusión como entretenimiento preferido de los nobles, y Alfonso el Sabio le dió lugar preferente en el *Libro de los Juegos*, donde se perpetúan las reglas con que entonces se jugaba en todos los países del Islam. Así continuó haciéndose en Europa por mucho tiempo, hasta que el inquieto ingenio humano quiso hacer más interesante el juego con alterar algunas reglas y aumentar el poder de ciertas piezas. No todas las iniciativas alcanzaron a sobrevivir, pero las refor-

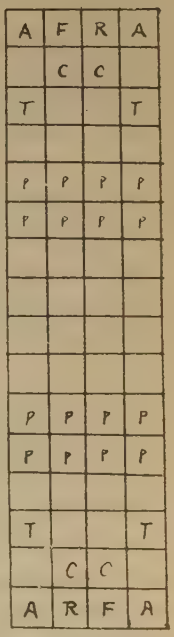
mas ideadas en España y en Italia a principios de la edad moderna acabaron por cristalizar y convertirse en el juego internacional de nuestros días.

Para redactar el reglamento técnico del torneo bastó, pues, tomar como base la última revisión del reglamento internacional hecha en Moscú en 1956 y modificar los puntos en que el juego moderno se ha apartado de la manera árabe.

Dejando aparte el detalle de que los árabes no conocieron la diferencia de color en las casillas o escaques y se limitaban a jugar sobre un cuadriculado, las modificaciones introducidas en el ajedrez moderno se reducen a dos puntos principales: *a*) la mayor potencia de juego dada al *firzān* (alferza) y al alfil; *b*) la reducción a uno solo de los varios modos como se podía ganar el juego entre los árabes.

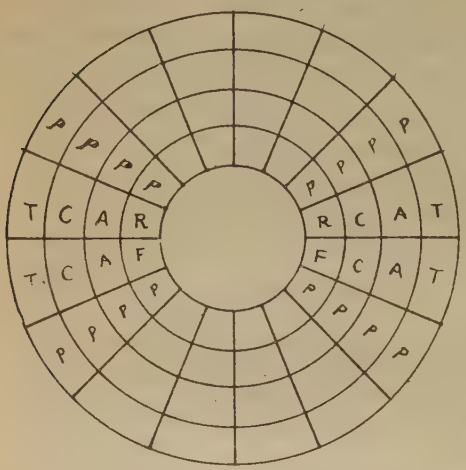
Empezando por este último punto, el juego moderno sólo admite la victoria por jaque mate. Los árabes, en cambio, además del jaque mate, daban por ganada la partida cuando el rey quedaba *ahogado,* es decir, cuando un jugador no podía mover ninguna de sus piezas y tampoco el rey sin ponerlo en jaque, y también en el caso que el códice alfonsino llama de *rey robado,* es decir, cuando un jugador lograba arrebatar a su adversario todas las piezas excepto el rey.

Pasando ahora al primer punto, el juego árabe da al alfil un ámbito de acción muy limitado, porque en vez de poder moverlo a cualquier casilla a lo largo de las diagonales, como ahora se hace, sólo le permite ir de tercera en tercera casilla diagonal, con lo cual resulta que el alfil no puede ocupar más que 8 casillas de las 64 del tablero, y que ningún alfil puede atacar a otro alfil. En cambio, para pasar a tercera casilla, el alfil, como el caballo, puede saltar sobre la pieza que ocupe la casilla intermedia.



Colocación de las piezas en el tablero rectangular, según el sistema llamado *hindī* (no empleado en el torneo). —En este gráfico y en el siguiente: R = rey; F = alferza; A = alfil; C = caballo; T = torre, y p = peón.

La modificación más trascendental, sin embargo, es la sufrida por el *firzān* (la alferza del libro alfonsino). En el juego moderno, perdidos su nombre y el carácter de consejero para tomar el de reina o dama, recibe una potencia y un alcance de movimientos que han revolucionado la estrategia del juego. En cambio, la alferza, en el juego árabe, sólo podía moverse de casilla a casilla en sentido diagonal, y así necesitaba nada menos que siete jugadas para atravesar el tablero.



Colocación de las piezas en el tablero redondo, según el sistema llamado *rūmi* (empleado en dos de los concursos del torneo).

El juego árabe, como el nuestro internacional, se jugaba sobre una superficie cuadrada de ocho escaques por lado, con un total de 64 escaques. Pero también conocieron los árabes intentos de reforma del juego más radicales todavía que los nuestros, y en sus manuscritos se halla la descripción del ajedrez decimal, de superficie cuadrada, con diez escaques por lado y un total de cien escaques. Dos piezas adicionales por bando se llamaban *dabbāba* y tenían sus correspondientes peones por delante [1].

Un manuscrito existente en Istanbul [2], fechado en 618 = 1221, cuyo estudio estoy haciendo para presentarlo al XXIV° Congreso Internacional de Orientalistas en Munich, menciona un tipo de ajedrez de superficie rectangular, que llama *hindī*, indio, no sé con qué fundamento. El rectángulo tiene cuatro escaques en los lados que corresponden a cada jugador y 16 en los otros dos lados, con el mis-

1 Cf. *El Libro del Ajedrez*, ya citado, t. I, p. 248; t. II, pp. XCIX y C.
2 Atif Efendi Kitap Hane, n. 2234: *Kitāb al-satranǧ*.

mo total de 64 escaques. Ese mismo manuscrito contiene otro tipo más curioso aún, que llama *rūmī*, bizantino, en el cual la superficie es redonda, o mejor, anular, con cuatro círculos concéntricos divididos por ocho diámetros equidistantes unos de otros. Así resultan 16 escaques en cada círculo y un total de 64 escaques. Tomando como base uno de los diámetros, se van colocando, de dentro afuera, rey, alfil, caballo y torre, y al lado, de modo correspondiente, la alferza, el alfil, el caballo y la torre restantes. Cuatro peones protegen las piezas del lado del rey, y los otros cuatro las del lado de la alferza. Al otro extremo de este mismo diámetro — como si dijéramos, en los antípodas — se colocan las piezas del otro bando por el mismo orden. Con esto se obtiene de cada lado un intervalo libre de 16 casillas, y la posibilidad de luchar en dos frentes.

Tanto llamó la atención mi descripción del tablero redondo, que se decidió emplearlo — como antes se dijo — para jugar sobre él las copas de la Escuela y del Instituto.

El resultado del triple concurso, bajo la dirección y arbitraje del señor Martínez Bjorkman, superó todas las esperanzas. Los maestros designados por la Federación, al terminar el torneo, consignaron en unas cuartillas su opinión sobre el modo árabe del juego, como primera contribución para un estudio comparativo. La acogida de la prensa, no sólo nacional sino también internacional, ha sido muy favorable, y críticos de primer orden como el Dr. Max Euwe, de Amsterdam, han mostrado interés por recibir la descripción de las partidas jugadas. Por su parte, *The Times* [1] al dar noticia del torneo, se ha mostrado bien enterado de los planes del señor Martínez Bjorkman, y ha hablado de este concurso como prólogo de otro de más vuelos que se proyecta celebrar en Córdoba con motivo de las fiestas del milenario del Califato Omeya.

El torneo tuvo lugar en los elegantes locales de las Instituciones Culturales del Ministerio de Asuntos Exteriores, en que también radica el Instituto y que fueron amablemente cedidos por el Director de la Escuela Diplomática, del 3 al 7 del pasado mes de junio. El día 8 tuvo lugar allí mismo el acto de distribución de premios, presidido por el embajador don Juan Francisco de Cárdenas, y en él hablaron

[1] *The Times*, 7 junio 1957.

don Francisco Utray, Secretario del Instituto Hispano-Árabe, por ausencia del Director, que se hallaba entonces en Turquía; don Félix Heras, Vicepresidente de la Federación Nacional de Ajedrez, y el Encargado de Negocios de Siria señor Naš'at al-Ḥusaynī. El vencedor del trofeo de Maestros, señor Menvielle, recibió la Copa de manos del Vicepresidente de la Federación; el ganador de la Copa de la Escuela Diplomática, señor Rico, la recibió de manos del Director; y el señor Encargado de Negocios de Siria entregó la Copa del Instituto al señor Aḥmad ʿAṭṭār, de Siria, que por un punto había vencido al señor Munīr Nāŷī, del Líbano.

F. M. Pareja.

UNA OPINIÓN SIGNIFICATIVA SOBRE LA POESÍA ARÁBIGOANDALUZA

La poesía árabe, bastante mal conocida en Europa, no ha logrado calar en el corazón y en la inteligencia del lector medio occidental. Sigue siendo materia — entre pocos — de deslumbramiento o de esnobismo, aparte el pequeño y cerrado círculo en que es tema de erudición. Otro tanto puede decirse, reduciéndolo a escala, de la poesía arábigoandaluza de tipo clásico [1], más tardíamente conocida que la árabe en general y no mejor estudiada en Occidente, aunque en estos últimos tiempos (y prescindiendo de los atisbos románticos) haya sido objeto de considerables análisis de conjunto, principalmente (citamos en orden cronológico) por parte de García Gómez, Pérès y Nykl. De estos tres tipos de trabajo, los dos últimos tienen un matiz predominantemente erudito. El de García Gómez, aparte su vertiente especializada, tiene otra de pura valoración literaria: sus *Poemas arábigoandaluces,* cuya primera aparición en 1930 coincidió con un determinado momento, favorable para la comunicación, de la poesía española contemporánea, no han dejado de ejercer positiva influencia en algún aspecto de esta poesía y de contribuir en medios hispánicos a una valoración más bien alta de la lírica culta de la Andalucía musulmana. Pero es de observar que el propio García Gómez va cambiando después ostensible y progresivamente de criterio sobre el particular; que sus nuevas preferencias van hacia la poesía estrófica (en la renovación de cuyo estudio parti-

[1] Nada de lo que sigue se aplica, desde luego, a la poesía hispanoarábiga estrófica, es decir, a la *muwaššaḥa* y al *zéjel,* sujeta en estos últimos tiempos a valoración y estudio especiales, a la luz de preciosos descubrimientos y de nuevas teorías.

cipa con brillantez); y que en algún momento — sin hablar ahora de su peculiar valoración de la lírica musulmana en general — ha opinado, respecto de la poesía arábigoandaluza, que habría que quedarse en un prudente término medio entre quienes la consideran un mundo espontáneo y original y quienes la rebajan al nivel de una especie de reflexivo ejercicio escolar en una lengua sabia; algo así como la poesía en latín de los tiempos renacentistas.

La situación es distinta si hacemos pasar la poesía arábigoandaluza del mundo de la erudición orientalista europea al de la crítica literaria árabe contemporánea, en el que ha ingresado muy recientemente y con posterioridad a los estudios occidentales antes citados (lo que se halla antes en Oriente, desde la decadencia de la literatura árabe clásica, no merece el nombre de crítica). ¿Por qué es distinta la situación? Por infinitos factores. No enumeraremos más que algunos de los más esenciales: 1°, no existiendo la barrera lingüística, la poesía clásica de al-Andalus no puede ser en Oriente un cuerpo extraño, sino una prolongación de la propia lírica; 2°, es notorio, a primera vista, que dicha poesía clásica arábigoespañola no es más que un eco de la oriental, y es problemático si pueden hallarse en ella reacciones personales propias de la sensibilidad andaluza; 3°, la crítica — como acabamos de decir — en el sentido europeo de la palabra es ajena a las letras árabes, particularmente en el período anterior a la *Nahḍa*, y además esa crítica, de existir, carecería de perspectiva histórica, puesto que la poesía árabe se caracteriza por su casi absoluta inmovilidad secular y su falta de escuelas y de evolución (si hoy no se hacen versos como Mutanabbī es porque no hay poetas con el talento de Mutanabbī, pero no porque el propósito falte); y 4°, en la fatal crisis de violento nacionalismo por que atraviesan ahora los pueblos árabes, la poesía arábigoandaluza suscita en ellos el explicable orgullo de ver un esqueje de su propia lírica afincado en tierra europea, y ello contribuye a exagerar y supervalorar su importancia. Si a todo esto añadimos la pasión puramente lingüística de los árabes, su tradicional afición a la «forma» bella, esmaltada de arcaísmos y rarezas lexicológicas, y la carga secular de inmutable y cada vez más complicada preceptiva que lastra su retórica, no nos extrañará comprobar que el descubrimiento por los árabes contemporáneos de la lírica clásica arábigoandaluza haya provocado en ellos un entusiasmo

rayano en la beatería y, por lo común, sin el menor asomo de ironía o distingo teórico.

¿Hasta cuándo? La realidad es, sin embargo, que el contagio europeo no cesa y cava galerías cada vez más hondas. Un sentido occidental de la lírica, un ansia profunda de libertad, un irremediable asco por las viejas trabas convencionales, un sentido todavía elemental, pero ya perceptible, de la perspectiva histórica, afloran desordenadamente acá y allá, por estrechas venillas, en el mundo de la literatura árabe actual que trata de poesía. Como ejemplo, nos parece oportuno señalar aquí un artículo que, firmado por una mujer — Hadiyya al-Miṣrī —, ha aparecido en el mes de febrero de 1956 en la revista libanesa *al-Risāla* [1]. He aquí cómo empieza:

«Si la poesía árabe sufre una dura prueba en el curso de nuestro estudio en búsqueda de la poesía pura, la poesía andaluza va a ver estremecidos sus cimientos hasta casi derrumbarse. Si no fuese por pequeñas perlas acá y allá esparcidas en los profundos senos de una poesía estéril, más valdría que se hubieran cortado y roto las cuerdas de la lira arábigoandaluza. A nadie le habría dolido su pérdida, ya que entre sus melodías no se oye una nota sola en que encontremos al hombre...

»Si se hojean los dīwānes y las producciones literarias [árabes] en busca de un poeta verdadero, no se hallan más que huellas insípidas, efímeras, puramente externas. Pues si se busca al poeta andaluz en general, no se suele tener más suerte. Se busca al hombre y se halla un puñado de tradiciones en que han secado las venas de la vida. Entre el lector y la esencia fundamental de la poesía se interpone un velo espeso que impide a los colores aparecer ante los ojos y a la voz llegar a los oídos.

»Nunca se han derramado tantas lágrimas como en la poesía arábigoandaluza, pero pocas veces llegarán al corazón o inspirarán tristeza. En el cielo de ningún legado poético se han apiñado tantos soles y lunas y astros tan numerosos como los que aparecen en el cielo de

[1] El que se trate de una revista libanesa no es un azar. Tales voces tienen, por muchas razones, que aparecer en el Líbano. La revista, que se publica en Bayrūt y va por su tercer año, tiene una orientación muy moderna y dedica mucha atención a obras y escritores europeos. En el número que comentamos, el maronita I. Saʿāda publica, por ejemplo, un estudio sobre Ortega y Gasset.

la poesía arábigoandaluza; pero, a pesar de ello, no sonríe en él la luz. Y es que la luz, en el mundo de la poesía, ha de desbordar del corazón, por cima de soles, lunas y astros... La poesía andaluza está llena de flores y arrayanes, pero en ellos no se aspira más que el viento del desierto; bajo esas flores amontonadas se ahoga el alma, se apaga el sentimiento y al corazón le devora la sequedad...»

Pregúntase la autora el por qué del fracaso del poeta andaluz. ¿Es que, incapaz de medirse con el encanto de su tierra, intenta volar más alto y cae, en cambio, y se arrastra por el suelo? Para no hablar de poetas insulsos e insensibles, los hay preocupados por problemas hondamente humanos, y, sin embargo, no acaban de acertar a expresarlos. Ahora bien: «la incapacidad de expresión es en poesía incapacidad poética». No basta, para conmovernos, que el poeta nos hable de sus sentimientos o de su dolor, por sincero que sea: Ma'arrī es sincero cuando habla de la muerte de sus padres; pero resulta impotente para cantar su tristeza. Pues bien:

«Los poetas andaluces, que tuvieron a mano los mismos elementos de inspiración que los demás poetas, los utilizaron en sus poemas sin éxito, debido a la fosilización de la poesía arábigoandaluza...»

Algunos breves oasis halla la autora en este desierto: por ejemplo, el poema de Ibn Zaydūn:

¡Ay qué cerca estuvimos y hoy qué lejos!...[1]

(poema cuyos elementos retóricos no repugnan al buen gusto, y en el que la música juega un papel primordial, aunque muchos de sus conceptos sean manidos y el final resulte endeble); el otro poema de Ibn Zaydūn:

Desde al-Zahrā' con ansia te recuerdo...;

algunos trozos de Ibn Jafāŷa, no excesivamente recargados o en los que, a pesar del recargamiento, se salva un humano aliento de triste-

[1] Citamos los poemas de Ibn Zaydūn según la traducción de Emilio García Gómez en *Qasidas de Andalucía puestas en verso castellano* (Madrid, Plutarco, 1940).

za (si bien, otras veces, al recargar su poema, el poeta «se olvida del alma, única que puede producir la fragancia poética y dar de sí la efusión de los sentimientos»)... En conclusión,

«Tras de todo esto aparece bien claro que la parte de poesía pura que la literatura arábigoandaluza encierra es pequeña, muy pequeña. ¿Por qué? Entre las diferentes causas, alguna es propia de la poesía árabe occidental y otras las sufre en común con la poesía árabe oriental. Quizá el más llamativo de estos motivos que cortaron las alas a la poesía andaluza sea la tradición que enlaza a los poetas magribíes con los orientales, por haber sido el Oriente y en especial Bagdad el norte de las miradas magribíes, que rodeaban a cuanto de Oriente venía con un halo de deslumbrante veneración. El problema habría tenido solución si los orientales, por su parte, no imitaran también y no prolongaran formas estereotipadas. Pero ellos, a su vez, seguían a los antiguos. Comprendemos, pues, que la poesía andaluza se ahogaba bajo el pesado fardo de una tradición doble, ya que las tradiciones en ningún pueblo se mantienen tanto como entre los árabes, conservadores por naturaleza. La civilización árabe, al elevarse sobre los cimientos de la religión, tendió a consolidar la tradición que entre ellos vivía, y así apartó a las mentes de la renovación y de la innovación».

¿Exageración? Evidentemente (aunque ni siquiera en ella deje la tradición de cobrar su tributo, en forma de respeto a Ibn Zaydūn e Ibn Jafāŷa); pero exageración sintomática. La opinión, demasiado tajante, de Hadiyya al-Miṣrī es significativa, sin embargo, por salir de donde sale. Deberemos meditar sobre ella los occidentales, para reforzar algún punto de vista o para no insistir en determinadas opiniones, cuyo reflejo deformado hiere la vista. Deberán meditar sobre ella quizá más los orientales, para apreciar los posibles puntos flacos de su por otra parte maravillosa tradición lírica y para frenar su a veces un poco irreflexiva valoración de la lírica andaluza, hacia la que ahora se abalanzan con tanto ímpetu.

Fernando de la Granja.

LIBROS Y REVISTAS

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS. — A) *Religión:* Ledit; Camps. — B) *Filosofía:* Arberry; Bacoš; Angelisanti.

HISTORIA Y GEOGRAFÍA. — Luṭfi ʿAbd al-Badiʿ; Muhsin Mahdi; *Initiation à l'Algérie.*

FILOLOGÍA Y LITERATURA. — Fleisch; Ibn al-Zaqqāq por García Gómez; Cerulli.

ARTE Y ARQUEOLOGÍA. — Creswell; Camps Cazorla; Meunié y Terrasse; Gaillard.

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS

A) RELIGIÓN

LEDIT, Charles J., *Mahomet, Israel et le Christ,* Paris, La Colombe, 1956.

Tiende esta obra a formar un ambiente de inteligencia entre muslimes, judíos y cristianos. Un deseo ardiente e intenso de que todos vayamos por el verdadero camino no sólo debe orientarnos, sino hacernos orillar las dificultades y reflexionar más sobre los puntos de contacto.

En tres partes distribuye el autor su planeada materia. Las dos primeras explican lo que podemos llamar el 'Nacimiento del Islam', sea que se considere como acontecimiento externo, sea que se estudie lo que pasó por la mente y el corazón de Mahoma. Con ágil y ameno estilo nos describe el autor los detalles más importantes y más a

propósito de esa historia. Pero la tercera parte es sin dudar la verdaderamente interesante: la bendición de Abraham. Con lo dicho en las dos primeras partes y con algunos nuevos datos que se insinúan, ninguna dificultad puede haber en decir que el Islam es una religión (cap. I) cuyas garantías pueden someterse a juicio crítico. Tampoco se pueden lealmente negar muchas analogías entre judaísmo, cristianismo e islamismo (cap. II). Aunque el concepto que el Islam se forma de Jesucristo no es tan claro como el autor se figura, sin embargo con cierta benevolencia y prudencia podemos conceder que no está tan alejado como con frecuencia se imaginan gentes menos informadas (cap. III): recuérdense a este propósito las ideas de la *Fuente de la vida* del misionero Jerónimo Javier. Pero la *Vocación de Ismael*, fundamentada en la autenticidad de una profecía en que puede haber algo erróneo (cap. IV), desmorona sin duda antes de tiempo todo el bello edificio que se iba levantando.

Antes de tiempo, digo, porque antes de acabar el libro se echa a un lado la base natural y necesaria sin la que nada preternatural ni sobrenatural puede en manera alguna darse. En efecto, aunque por todo el libro se pueden advertir ciertos conceptos menos aceptables, esa profecía directiva que no implica en sí la inerrancia concedida a la revelación de los escritos revelados, a la manera de la profecía teológica; esa profecía que no nos garantiza de si el intermediario mezcla o no algún error formal (p. 163), ni a los cimientos puede dejar sin los trastornos del terremoto.

Con esa base natural, no solo un muslim o un judío, sino hasta el ateo formal podrá considerar que aun pasando, en su caso, por la hipótesis de que exista Dios, una gran parte del Antiguo y del Nuevo Testamento son profecías directivas en que hay errores o puede haberlos. Si ello no es por inconsecuencia e ilogismo, ni el señor Ledit ni toda la Iglesia Romana con su Pontífice podrán resistir a los reproches de guarecerse en lo que no está garantizado de error. Ni el milagro queda en pie, porque el taumaturgo podrá también equivocarse al *dirigir* y presentar sus milagros como garantía. Inútil es el milagro sin esa intención y dirección, y en ello puede haber error, según lo dicho.

Ruego al lector se resista a la sugerencia que brota del libro, el cual lo que sugiere es que lo que se dice del Islam y de Israel es para

el autor de interés secundario, porque la verdadera aspiración es la de establecer esa profecía directiva. Resistamos a la sugerencia, pero advirtamos que esa profecía directiva destruye lo que la naturaleza nos da (y no nos da otra cosa) para poder admitir algo de cierto en el judaísmo, en el cristianismo, en el islamismo y en cualquier religión preternatural positiva. Gran añagaza la de alegar a Santo Tomás para quien la profecía 'ordinatur ad cognitionem divinae veritatis' (1.2 q. 174, a. 6). Posibilitar en este concepto del Santo Doctor un error no puede ser más que una tergiversación. — *Manuel Alonso Alonso, S. I.*

Camps, Arnulf, O. F. M., *Jerome Xavier S. I. and the Muslims of the Mogul Empire. Controversial Works and Missionary Activity.* Friburgo, Suiza, 1957. Anejo de la 'Nouvelle Revue de Science Missionaire'.

Es este libro un estudio de sumo interés para los historiadores de cosas islámicas y para orientar a los misioneros que de veras quieran despertar en sí mismos un como cierto instinto de acomodarse en sus misiones al ambiente y a las circunstancias. El autor lo esclarece todo con intensa y agradable luz, señal de pleno dominio de la materia, y la lectura es interesante y atractiva. El héroe es el P. Jerónimo Javier, sobrino-nieto del gran Apóstol de la India, que fué doctrinalmente uno de los buenos continuadores de los Raimundo Martí, Raimundo Lulio, etc. Pero, además, en este libro el Imperio del Mogol queda sumamente ilustrado en lo que se refiere a los años 1556-1627 y aun en buena parte los años 1628-1707. No sólo cualquiera de los cuatro grandes capítulos que dividen la obra, sino cualquiera de los apartados de cada capítulo ofrece especial atractivo.

Después de un breve prefacio en que se delimita con mucha claridad lo que el libro va a ser, y aun se insinúa su especial interés, luego de detallar su contenido en sus puntos más salientes, y de darnos una exacta y buena bibliografía, encontramos el Capítulo primero dedicado a la vida del gran misionero y a sus obras escritas (merece especial atención la lista de esas diecisiete obras, además de la colección de sus cartas que pasan de cincuenta, y consideramos muy lograda la reseña que hace el autor de cada una de esas obras del

P. Javier). Pero, antes de explotar tan inmenso material, era necesario considerar la situación religiosa del Imperio Mogol, porque ciertas peculiaridades, no sólo de las obras escritas por el misionero, sino especialmente también de su actividad, tienen precisamente su explicación en las circunstancias que por aquellos días vivían los Mogoles. Así, en el Capítulo segundo, dedicado a los reinados de Akbar y de Ŷihāngīr, están muy bien presentados los puntos más interesantes de aquel período. Por consiguiente, aquí tenemos una parte sumamente interesante de la Historia islámica, sobre todo por darnos en apartado especial la situación religiosa del Islam por aquellos días.

Sin embargo, estos dos tan importantes y aun necesarios capítulos podrían considerarse como meramente introductorios, ya que son las ideas que en el Imperio Mogol se controvertían entonces y las actividades que allí se desarrollaban las que constituyen la principal materia y objeto de esta obra. El ambiente que reinaba y las ideas nuevas que llegaban de fuera se reflejan en las obras escritas por el misionero, y era preciso un largo y detenido examen de los principales conceptos. La discusión sobre el misterio de la Santísima Trinidad, sobre la divinidad de Jesucristo y sobre la autenticidad e integridad de la Escritura surge en una primera disputa (en la que se recuerda lo que el Alcorán contiene a ese respecto), mientras en una segunda discusión aparece una comparación de las dos religiones: Islam y Cristianismo, y ello desde muy variados puntos de vista, pero basándose siempre en el principio de una gradual manifestación de Dios al género humano y no en un retroceso inadmisible. El Islamismo como religión queda así estudiado en sus principales temas, y el autor hace un precioso resumen y una buena valoración del ideario del P. Javier.

Si en esas obras de controversia, estudiadas en el Capítulo tercero, están contenidas las bases teóricas de la práctica misionera que el P. Jerónimo y sus compañeros llevaban a cabo, un cuarto y último Capítulo nos describe esa práctica, muy ilustrada con las cartas de los misioneros en las diferentes fases de la cristianización y de la vida cotidiana. Los misioneros esperaban que sus sucesores recogerían el fruto; pero un cambio de política en los gobernantes malogró la cosecha.

Esta obra debe considerarse como una valiosa contribución tanto a la Historia del Islam como a la Ciencia de las misiones católicas, ya

en su aspecto histórico, ya en el de futura orientación sobre las relaciones que se han de establecer entre el Islam y la Cristiandad. No es que se haya de hacer lo que hicieron aquellos misioneros sin alterarlo en ningún detalle; pero es indudable que a formar un ambiente de verdadera inteligencia contribuyen notablemente estas experiencias de nuestros antepasados. — *Manuel Alonso Alonso, S. I.*

B) FILOSOFÍA

ARBERRY, A. J., *Revelation and Reason in Islam*. The Forwood Lectures for 1956 delivered in the University of Liverpool. Londres 1957. G. Allen and Unwin, 12s 6d net.

Uno de los más famosos y aun conmovedores problemas en la historia del pensamiento humano es el de la coherencia o incoherencia entre revelación y razón. Entre los muslimes más de una vez sobreexcitó el tema los corazones, no precisamente como dilema (según parece darse a entender, p. 7), sino como cuestión importante que parecía implicar cierto conflicto. El Profesor Arberry, no sólo con su gran erudición, muy bien atestiguada en las notas que al fin de cada conferencia encontramos, sino también con diversas obras ya conocidas y de alguna manera relacionadas con el tema, era precisamente el llamado para describirnos la historia del problema en el Islam. Fué, pues, natural la elección de esta materia para las Conferencias en la Universidad de Liverpool, aunque el problema no sea abordado en sí mismo y en su sustancia, y el autor se limite a examinar los intentos hechos entre los muslimes para llegar a una solución conveniente.

El auditorio y las exigencias de la exposición oral obligan a no usar la seca exposición científica para hacer más asequibles los conceptos; pero textos muy nuevos y muy importantes pudieron ser tenidos en cuenta, y ser presentados y traducidos satisfactoriamente.

La primera conferencia nos presenta como en vista panorámica los rasgos históricos más principales y más generales que nos hacen advertir en el Islam la importancia del problema. La segunda se

ocupa principalmente de al-Kindī, de al-Fārābī y de Ibn Sīnā (de este Ibn Sīnā bien prodría dar importantes detalles el autor de *Avicenna on Theology*), mientras que en la tercera las ideas de Algazel y Averroes adquieren notable preferencia. Quedan para la cuarta los conceptos místicos de al-Bisṭāmī y de Ŷunayd.

Al lado de estos principales personajes, hallamos alguna referencia a otros de menos elevada categoría, y, aunque directamente se nos hable del Islam, no se deja sin advertir la parte que tuvo Grecia en dar base intelectual a los estudios entre los muslimes, ni tampoco quedan del todo silenciadas las repercusiones de aquellas disputas sobre el cristianismo. La obra, en su conjunto, por la claridad con que está dispuesta, por la mucha erudición del autor y por la alegación de nuevos textos, constituye una valiosa contribución a los estudios islámicos. — *Manuel Alonso Alonso, S. I.*

Bacoš, Jan, *Psychologie d'Ibn Sīnā (Avicenne) d'après son œuvre aš-Šifā*. — I. Texte arabe (270 pp.). — II. Traduction et notes (245 pp.). Editions de l'Académie Tchécoslovaque des Sciences. Praga 1956.

Con mucha razón advierte el editor y traductor que la Psicología se señala por su importancia entre los muchos escritos del brillante sabio, filósofo y escritor Ibn Sīnā. Por haberse éste apoyado, no sólo en los mejores resultados de Aristóteles y de todos los Peripatéticos, sino también en las doctrinas sobre el alma y el cuerpo profesadas por los antiguos médicos al par que filósofos griegos, logró presentar un tal cúmulo de problemas y cuestiones, en especial sobre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual, que la Psicología aviceniana se convirtió en una ciencia de muy subido valor y de profundísima influencia en toda la Escolástica. Estas y algunas otras razones muy sobriamente insinuadas en el *avant-propos* nos señalan la excelente elección que para sus trabajos ha hecho el Dr. Bacoš.

De seis manuscritos, muy bien descritos en las pp. VIII ss., se ha aprovechado para la presentación del texto árabe. En el aparato de variantes llega a anotar las discrepancias más menudas que los diversos manuscritos presentan. Es criterio que nos parece muy bien justificado, ya que por tratarse de un texto muy difícil, tanto desde el

punto de vista filosófico como desde el punto de vista de la terminología, a veces una variante que parece mínima puede orientar a los estudiosos, sobre todo si no han podido aprovechar todos los manuscritos que contienen el original. Así, además, entre otras cosas, pueden por ejemplo advertirse qué lecturas encontraban en su códice los traductores arábigo-latinos y por consiguiente el matiz que leían los Escolásticos.

La traducción que va en el segundo volumen, y que en la parte técnica ha utilizado el vocabulario de la señorita Goichon, nos parece en general buena. He leído al azar varios pasajes, y expresan bien la idea del original. Las notas, en número de 692, son sin dudar de un valor extraordinario. Aunque mucho se debe apreciar y agradecer la edición del texto original, creo que científicamente tiene aún mucho más mérito la adición de esas notas, que nos muestran las fuentes de donde Avicena tomó sus doctrinas. Permítaseme indicar que en vez de ir todas seguidas después de la traducción, hubieran sido mucho más útiles de hallarse en el margen inferior de la traducción, o, mejor aún, en el margen inferior del mismo texto arábigo. Una sencilla lista de la página del texto árabe a que se refiere cada una de esas notas, haría más asequibles la mucha ciencia y estudio que el doctor Bacoš ha puesto en juego.

La bibliografía, aunque no abundante, es suficiente, y la que aquí convenía. En 10 páginas se señalan unos 175 problemas principales, referentes al alma, que desde luego llaman la atención en la obra de Avicena.

Mucho nos ha complacido poder examinar una contribución tan excelente al estudio de un texto que se infiltró en la formación de toda la obra científica de la Edad Media, y que a su vez, había recogido en el dominio de las ciencias naturales todo el tesoro científico que en la antigüedad, tanto en Oriente como en Occidente, se consideró el más importante de los conocimientos. Gran acierto ha tenido el doctor Bacoš en la elección del tema de su trabajo y gran mérito le adorna por la competencia con que lo ha llevado a cabo. — *Manuel Alonso Alonso, S. I.*

ANGELISANTI, Raphael, O. F. M., *Problema Dei existentiae in systemate Ibn Rušd;* Hierosolimis, 1956; XVII + 116 pp.

Este trabajo, presentado por su autor como tesis doctoral en el Pontificio Ateneo Antoniano de Roma, puede considerarse dividido — aparte la selecta información bibliográfica inicial — en dos partes desiguales por su amplitud y valor. La primera, tras una breve y sumaria introducción sobre el origen y carácter general de la filosofía musulmana, abarca dos capítulos, consagrado uno de ellos a la vida, actividad literaria e importancia histórica de Ibn Rušd, mientras en el otro se pasan en revista, una vez más, las diversas opiniones sobre la mentalidad religiosa del gran pensador cordobés. En el primero de estos dos capítulos introductorios, y según el propio autor advierte en su lugar oportuno, se utilizan principalmente los trabajos de Gauthier *(Ibn Rochd)* y del P. Manuel Alonso, S. J. *(Teología de Averroes).*

La parte segunda, en que ya se aborda más concretamente el tema fundamental del trabajo, contiene tres capítulos sobre las pruebas de la existencia de Dios en el sistema de Ibn Rušd, conforme a la siguiente distribución: en el tercero, y a base del *Kašf ʿan Manāḥiǧ*, se analizan los dos argumentos derivados, respectivamente, de la utilidad y armonía de los seres — que requieren un agente productor —, y de la sustancial creación de los cielos, las plantas y los animales; en el cuarto se discute si, para Ibn Rušd, las pruebas de la existencia de Dios son objeto de la física o más bien de la metafísica; y, finalmente, en el quinto se expone la prueba *cinesealógica.* A todo ello sigue la conclusión general, donde el autor afirma no encontrarse en el sistema de Ibn Rušd una demostración válida de la existencia de Dios.

El valor de este trabajo — en el que indudablemente para obtener una mayor claridad se limita a veces el empleo de posibles recursos — ha de buscarse más bien en el aspecto histórico que en el constructivo-doctrinal, según advierte el propio autor. — *Darío Cabanelas, O. F. M.*

HISTORIA Y GEOGRAFIA

LUṬFĪ ᶜABD AL-BADĪᶜ, *Naṣṣ andalusī ŷadīd: qiṭᶜa min Kitāb farḥat al-anfus li bn Gālib ᶜan ḳuwar al-Andalus wa-muduni-hā baᶜd al-arbaᶜimiᵓa* [«Un nuevo texto andaluz: un trozo del *Kitāb farḥat al-anfus* de Ibn Gālib, sobre las coras y las ciudades de al-Andalus después del siglo IV de la hégira»]. En *Maŷallat Maᶜhad al-maṭūṭāt al-ᶜarabiyya* [Revista del Instituto de los Mss. Árabes], publicada por la Liga de los Estados Árabes en El Cairo; t. I, fasc. 2, noviembre 1955; pp. 272-310.

Ibn Saᶜīd al-Magribī (siglo XIII) en su *Mugrib* y mucho más Maqqarī (siglo XVII) en su *Nafḥ al-ṭīb*, o sea los dos mayores compiladores de noticias sobre la España musulmana en las dos más famosas compilaciones, utilizan un libro cuyo título (salvando malas lecturas o erratas) podemos fijar como *Farḥat al-anfus* («Alegría de las almas») y cuyo autor es un tal Ibn Gālib. El *Kašf al-ẓunūn* lo cita también con oscuridad [1]. Pons Boigues en su *Ensayo* (pp. 123-124) hace algunas hipótesis sobre quién pudiera ser este Ibn Gālib, y termina prefiriendo identificarlo con el gramático Tammām ibn Gālib, ligado por una famosa anécdota al régulo levantino Muŷāhid de Denia; identificación nada convincente. Brockelmann no lo cita. En resumen, Ibn Gālib y su libro, sólo conocido de segunda mano, flotaban sin fijeza como uno de los enigmas de la literatura andaluza.

El señor Luṭfī ᶜAbd al-Badīᶜ, becario que fué en el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid y doctor por la Universidad madrileña, con buenos títulos por tanto en el campo del hispanismo egipcio, parece haber resuelto el problema. En el Departamento de mss. de la Liga árabe encontró, en efecto, el microfilm del ms. misceláneo nº 1.410 de la biblioteca Murād Molla de Istanbul, en el que figura un *Taᶜlīq muntaqà min «Nuzhat* [léase *Farḥat*] *al-anfus fī taᵓrīj al-Andalus» li-l-ḥāfiẓ Muḥammad ibn Ayyūb ibn Gālib al-Andalusī* (unos diez folios). De su examen deduce el autor del artículo:

[1] El autor ha encontrado otra mención del título en el artº *Awraba* (ciudad en la cora de Jaén) del *Muᶜŷam al-buldān* de Yāqūt.

1° Que el nombre del autor es el que en el ms. consta: Muḥammad ibn Ayyūb ibn Gālib. Lo confirma, además, una cita de Sajāwī, *al-I'lān bi-l-tawbīj li-man ḏamma l-ta'rīj* (cf. F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, p. 384, n° 9), que lo llama al-Garnāṭī. Para fijar las fechas de su vida no nos ayuda más que el texto ahora descubierto. De su lectura parece deducirse que vivía en el s. VI h., o sea, en época almohade.

2° Que el libro se titulaba *Farḥat al-anfus fī ajbār al-Andalus* («Alegría de las almas, acerca de la historia de al-Andalus»), y estaba dividido en dos partes: la primera *li-l-āṯār al-awwaliyya llatī fī-l-Andalus* («sobre los antiguos monumentos que hay en al-Andalus») y la segunda *fī fuḍalā' al-ᶜaṣr min ahl al-Andalus* («sobre los contemporáneos eminentes entre la gente de al-Andalus»). Quiere decirse que a la parte histórico-biográfica precedía una parte geográfico-descriptiva; es decir, que el esquema de la obra era muy semejante al del perdido libro de Aḥmad al-Rāzī, que sólo conocemos a través de la traducción que llamamos *Crónica del Moro Rasis*, y, en el fondo, a otros muchos famosísimos libros andaluces del género.

En cuanto a este *taᶜlīq* (= «nota»), ahora descubierto, y que acaso no es extracto ajeno, sino salido de la misma pluma de Ibn Gālib, comprende una descripción de al-Andalus por coras y ciudades. En efecto, después de generalidades y laudes, el título general reza: *Ḏikr madā'in al-Andalus al-kā'ina bi-aydī l-muslimīn baᶜd al-arbaᶜimi'at sana mina l-hiŷra wa-ḏikr mā fī-hā* («Nómina de las ciudades de al-Andalus que están en manos de los musulmanes después del año 400 de la hégira, y mención de lo que en ellas hay»). Esta descripción está estrechísimamente ligada con la de al-Rāzī, a la que sigue en el orden y con la que coincide textualmente en muchos pasajes. Naturalmente, a veces un texto (el de Rāzī o el Ibn Gālib) es más largo que el otro. Naturalmente también, en ocasiones Ibn Gālib añade noticias sobre un hecho histórico (la toma de Barbastro, por poner un ejemplo) posterior a Rāzī. Pero son fundamentalmente una misma cosa, y el *taᶜlīq* de Ibn Gālib habrá de ser tenido muy en cuenta cuando se proceda a la reedición del texto castellano o la reconstitución del texto árabe de Rāzī [1]. En el ensayo de Lévi-Provençal,

[1] Para todos los problemas con estos asuntos relacionados remitimos a lo

de que acabamos de hacer referencia en nota, los apartados I y II corresponden a las pp. 281-282 del actual artículo, y el apartado III, desde Cabra a Écija, a las pp. 282-290 del actual artículo, que sigue idéntico orden, salvo un ligero trastrueque del párrafo referente a Sevilla.

Viene a continuación en el artículo la descripción de Córdoba, mucho más pormenorizada que la de las restantes ciudades (pp. 295-306). En las generalidades, tras un párrafo de Rāzī, copia otro de Ibn Ḥayyān y otro de Ibn al-Naẓẓām. Sigue la descripción de la Mezquita mayor (la maqṣūra, el miḥrāb, el minbar), y la descripción de al-Zahrā' (a cuyo frente cita a los mismos tres autores), seguida de la famosa reprimenda del cadí Mundir b. Saʿīd al-Ballūṭī a al-Nāṣir por lo de las tejas de plata, y de otras anécdotas del Ballūṭī sobre su relación con el Califa, todas conocidas.

A fines de la p. 306 vuelve a hablar de al-Andalus en general; de cómo es una parte de las tres del Occidente islámico, y cuáles son las dos otras, y enumera las antiguas ciudades importantes de España, de cuyos nombres (Córdoba, Toledo, Sevilla, Mérida, Carmona, Beja) da etimologías tan curiosas como fantásticas, salvo en el caso de Beja que interpreta correctamente por 'pace[m]' = السلم.

Los dos párrafos que siguen (pp. 306-308) se corresponden «grosso modo» con el apartado IV y último del ensayo de reconstitución de Rāzī por Lévi-Provençal. Y el fragmento termina con otros tres párrafos: uno sobre las producciones raras de al-Andalus; otro sobre la cronología de los Omeyas de Córdoba (cita, al final, de Aḥmad ibn Abī-l-Fayyāḍ), y otro — brevísimo — sobre la cronología de los Fāṭimíes = Ḥammūdíes.

El señor Luṭfī ʿAbd al-Badīʿ ha prestado un buen servicio a los es-

último publicado sobre el tema, y sin duda lo mejor: E. Lévi-Provençal, *La «Description de l'Espagne» d'Aḥmad al-Razī (Essai de reconstitution de l'original arabe et traduction française)*, en Al-Andalus, XVIII [1953], pp. 51-108. — Y para dar a cada uno lo suyo, añadiremos que no es del todo exacto lo que afirma el señor Luṭfī ʿAbd al-Badīʿ de que fué el prof. Lévi-Provençal quien halló el texto portugués de Rāzī: como éste mismo — naturalmente — dice, le fué gentilmente facilitado, con ocasión de un viaje suyo a Portugal, por el joven investigador portugués Luis F. Lindley Cintra, excelente editor y comentarista de la *Crónica geral de Espanha de 1344*, donde se encuentra inserto dicho texto luso.

tudios hispano-árabes, que aún esperan mucho de él, con este trabajo y edición, a los que afean escasísimas motas, de las que algunas son quizá erratas de imprenta (p. e., en la p. 308, lín. 13, المشلون por المنتلون – Monteleón, que sale dos líneas más abajo). En esta misma línea última البرباريس está bien interpretado por Dozy (*Supp.*, I, 64) por *épine-vinette*. Es el fruto que aún se llama en español *berberís*, *bérbero* (agracejina): véase el Diccionario de la Real Academia Española. No podría en ningún caso ser el *figue de Barbarie*, como sugiere en nota el autor, y tanto menos cuanto que el higo chumbo procede, al parecer, de América. — *Emilio García Gómez.*

Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldūn's Philosophy of History. A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*, London 1957, G. Allen and Unwin, 30s net.

El historiador de los acontecimientos y el buen observador político encontrarán en esta obra muchas e interesantes sugestiones sobre que reflexionar. El título y el subtítulo señalan muy bien el problema que el autor intenta esclarecer: ¿Es que la ciencia de la Historia y de la Cultura hacen innecesaria la Filosofía, o, por el contrario, necesitan ellas, a su vez, de una verdadera base filosófica? En orden a esta finalidad ha acertado muy bien el autor con el medio para exponer el tema:

Ibn Jaldūn (un discípulo de los antiguos griegos, *qudamā'*, y también de sus continuadores entre los muslimes, especialmente Averroes), no solamente intentó considerar el problema de la Historia, sino que también desarrolló la ciencia de la Historia, o sea la ciencia de la Cultura (*ʿilm al-ʿumrān*), como él por muy importantes razones la llamaba. Tratándose de un gran político y consejero de tantos príncipes, este hecho debe interesar a un público más extenso que el simplemente formado por los que aman las cosas antiguas por la única razón de ser antiguas. Se hizo cargo Ibn Jaldūn de que con las acciones humanas se relaciona más inmediatamente la Historia que la misma Filosofía política. Los antiguos no habían hecho a la Historia

una ciencia independiente, e Ibn Jaldūn pensó rectamente en llenar tal vacío (cf. p. 8 ss).

A fin de obtener una adecuada inteligencia de la contribución de Ibn Jaldūn al estudio de la sociedad y de los principios en que se funda, divide Muhsin Mahdi su trabajo en cinco capítulos, para conocer, primero, las experiencias que en cuestiones políticas influían sobre Ibn Jaldūn, y relacionarlas luego con sus reflexiones y decisiones. De este modo el primer capítulo nos da a conocer al personaje. El segundo, teniendo en cuenta que Ibn Jaldūn estaba bien informado en Filosofía, nos señala los principios filosóficos que le guiaban. El tercero, considerando que Ibn Jaldūn era un muslim, nos muestra cómo sus experiencias políticas y sus estudios filosóficos tienen un ambiente en el que brota la idea de la nueva ciencia. En el cuarto se desarrollan y establecen sus principios. Finalmente el último y quinto capítulo intenta exponer la naturaleza y causas de la cultura de conformidad con las ideas de Ibn Jaldūn.

Es precioso el sumario que al fin de su estudio nos presenta Muhsin Mahdi (pp. 285 ss). Una bibliografía, a la vez selecta y copiosa, nos demuestra los muchos conocimientos del autor, siendo de advertir que no se trata de una simple bibliografía, sino de libros verdaderamente aprovechados en el desarrollo de la obra.

Este excelente y sugestivo estudio pone al lector en trance de reflexionar para no dejar pasar sin fruto tantas circunstancias como nos rodean. Es, pues, verdaderamente formativo. No se trata tan sólo de adquirir una noticia más o menos adecuada de lo pasado, sino también de capacitarse para reflexionar sobre el presente. Merece alabanza porque, sobre estar expuesto con claridad y precisión, tiene el atractivo de lo nuevo. — *Manuel Alonso Alonso, S. I.*

Initiation à l'Algérie, par M. Alazard, S. Bencheneb, P. Boyer, R. Celly, M. Colombe, Ch. Courtois (†), E. Dermenghem, L. Golvin, M. Larnaude, R. Le Tourneau, G. Marçais, Ph. Marcais, G. Mercier (†), L. Milliot, H. Perès, A. Picard, H. Weiler et X. Yacono. — Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve. Paris, XI + 422 pp.

En momentos en que la región argelina es para todos tema de

apasionante actualidad, ha aparecido este interesante volumen formado por varios artículos de especialistas, cuya labor ha dirigido el ilustre profesor Georges Marçais.

Como hace notar el señor Le Tourneau en el prólogo de la obra, el gran interés que en todo momento tiene el conocimiento de la región en sus diferentes aspectos ha impulsado a este grupo de eruditos a la composición de un volumen muy semejante en su forma y en sus fines a los ya publicados con el título de *Initiation au Maroc* e *Initiation à la Tunisie*. Excluído deliberadamente el punto de vista político, quien se interese por conocer el origen, la geografía, el lenguaje, la literatura, la cultura, el arte, la economía y la vida social de Argelia encontrará en este libro un manual cómodo y bien presentado donde satisfacer su curiosidad mediante la lectura de relatos amenos y objetivos, en los que está patente el amor que profesan sus autores a esta región africana.

El libro se divide en tres partes. La primera y más breve trata de la geografía y descripción física del país. La segunda, titulada «Le passé d'Algérie», comprende distintos artículos que estudian desde los tiempos primitivos, hasta la completa conquista francesa en 1857 y la creación política de la Argelia actual. En la tercera, «L'Algérie d'aujourd'hui», que es la tratada con mayor amplitud, se abordan todos los problemas que pueden tener interés, como son los relacionados con la vida social, la religión, los dialectos, tanto árabes como beréberes, la literatura actual, etc. Dada la gran variedad de temas tratados, en los que forzosamente no se puede profundizar, los autores se han preocupado de completar la mayoría de los artículos con la bibliografía adecuada para cada caso.

Numerosos mapas y fotografías ilustran este excelente libro de divulgación en el que sus autores logran plenamente el objetivo propuesto: ofrecer, serena y objetivamente, lejos de todo apasionamiento político, los mejores medios de información acerca de la región argelina. — *Soledad Gibert.*

FILOLOGÍA Y LITERATURA

HENRI FLEISCH, S. J., *L'Arabe classique: Esquisse d'une structure linguistique*. (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, tome V). Imprimerie Catholique, Beyrouth 1956; 156 pp.

De ardua califica el P. Fleisch la tarea que emprende al esbozar la estructura lingüística del árabe clásico. No se le achaque a inmodestia. Es cierto que tal empresa podría parecer temeraria o precipitada, si se tiene en cuenta el nivel en que se halla actualmente nuestro conocimiento científico del árabe. No nos parece, sin embargo, temerario ni inoportuno subrayar algunas tendencias generales de la lengua, perfectamente reconocidas, que pueden servir como punto de partida para investigaciones ulteriores. Algunas de estas tendencias habían quedado ya consignadas, tras detenido análisis, en estudios anteriores del autor, a que él mismo se refiere en este bosquejo general [1]. A ellos remitimos por lo que se refiere a los detalles. La dificultad de la tarea proviene también de haberse propuesto el autor presentar una obra, por una parte, rigurosamente científica, sin vaguedades ni afirmaciones indocumentadas, y que estuviera, por otra parte, al alcance de los estudiantes y de los profanos, de todos los que viéndose, por una razón o por otra, en la necesidad de luchar con las dificultades del árabe, echan de menos un esquema claro y orgánico de la lengua.

Semejante intento se exponía a descontentar a los unos o a los otros, mejor dicho, a unos y a otros. El autor ha logrado sin embargo — cosa de que no podemos menos de felicitarnos — componer una obra de verdadera utilidad para todos: arabistas, lingüistas, estudiantes, aficionados. Es posible que, al leer una tras otra las páginas de este «Esquisse», el especialista en semíticas o sencillamente en árabe saque la sensación de moverse dentro de su ámbito familiar de

[1] *Études de Phonétique arabe*, en *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 28 (1949-1950), pp. 227-285. Véase también *Études sur le verbe arabe*, que citamos más abajo.

conocimientos. Pudiera ser un error: sucede con frecuencia que nos parecen obvias afirmaciones en las que quizá habíamos ya pensado, pero que no habíamos logrado formularnos con precisión en nuestro espíritu. No pocas de las materias tratadas por el P. Fleisch habían sido ya objeto de «esquisses», conjeturas e hipótesis más o menos razonables, sugestivas o atrevidas. El autor las tiene en cuenta (dedicándoles cuando lo juzga oportuno una nota más extensa al final del libro) y, con notable equilibrio científico, conserva de ellas lo que estima poder mantenerse sin temeridad en el estado actual de la ciencia. Por eso no tememos afirmar que todo el contenido positivo del libro representa un caudal científico definitivo. Incluso los hechos lingüísticos más reconocidos adquieren en la obra de Freisch un relieve y un significado especial: el autor ha hecho bien patente su alcance lingüístico y la tendencia general que realizan, así como su trabazón — o a veces incompatibilidad — con los restantes procedimientos gramaticales.

Todo lo que acabamos de decir avala la denominación de «estructura», término que debe entenderse aquí en su sentido castizo, no en el sentido «bloomfieldiano» tan en boga en nuestros días: el autor lo hace notar desde la primera página. Su obra no es una gramática, sino más bien una meditación científica sobre la gramática; estamos convencidos de que el estudiante y más aún el pedagogo y el gramático (del árabe) sacarán enorme partido de la lectura detenida de estas páginas: en ellas hallarán a menudo la clave para la explicación, la simplificación e incluso la redacción definitiva de tal o cual regla de morfología. Con este objeto de valorizar y hacer más sensible la originalidad de ciertos datos y de ciertas actitudes de la lengua árabe, ha recurrido de cuando en cuando el autor a comparaciones con su propia lengua. Era perfectamente natural, por ser el francés la lengua de la obra y de los destinatarios inmediatos de la misma. Nosotros, españoles, comprenderemos sin dificultad determinados fenómenos, corrientes en nuestro idioma, como la facilidad de formar diminutivos de que dispone el árabe. Recordemos nuestros diminutivos: *calentito, corriendito, arribita*, etc.

Era necesario aquilatar, como lo hace el A. en el Prólogo, lo que se entiende aquí por «árabe clásico». No es precisamente lo que se suele llamar «árabe literal». Mejor dicho: es algo de eso. Se trata aquí

de la lengua tal como salió de su propio molde — la vida del desierto de Arabia — antes de propagarse por el mundo mediante la conquista: la lengua atestiguada en la poesía anteislámica y en el Alcorán; la lengua que adoptan como patrón para la enseñanza del árabe las escuelas oficiales de los países árabes. En ello ha obrado el A. con muy buen acuerdo, pues más de un *wazn* o esquema morfológico se ha diferenciado en época tardía, debido al entrecruzamiento de los dialectos, como también no pocas palabras extranjeras se han ido insinuando al margen de las tendencias reconocidas de la lengua.

La obra comprende dos partes de proporciones desiguales: la Fonética y la Morfología. En la parte descriptiva de la Fonética hay que señalar la hermosa y completa tabla de las consonantes; asimismo las observaciones, sumamente apropiadas, sobre la naturaleza de la sílaba y el tratamiento de la vocal larga en sílaba cerrada, procedimiento que contribuye a explicar tal o cual fenómeno anómalo. He aquí algunas tendencias generales: repugnancia a repetir la misma consonante en sucesión inmediata, repugnancia a pronunciar la *w* o la *y* con su vocal emparentada, así como la *w* con la *i*; tendencia a disimilar la *a* breve en contigüidad con una *a* larga (esta última tendencia nos parece ofrecer especial interés para la estructura de la lengua, para la enseñanza y en particular para el entrenamiento en la lectura de textos no vocalizados). Al tratar de las vocales, de extrema pobreza en comparación con las consonantes, hace notar el A. la preponderancia de la *a*. Este detalle juntamente con el precedente, así como la diferenciación semántica debida a las vocales largas y a las vocales distintas de la *a* (de que se tratará a todo lo largo de la obra) son, a no dudarlo, de enorme trascendencia pedagógica.

Ello nos induce a hacer una alusión, siquiera sea fugaz, a la *Fonología*. Nos parece muy natural que el P. F. no le haya dado cabida en su «Esquisse»: aun prescindiendo de que es una ciencia relativamente nueva, cuyos resultados no son todavía decisivos tocante a la «estructura» de la lengua, y en la que la fantasía puede fácilmente descarriarse, un estudio fonológico hubiera distraído la atención a expensas de la claridad de la obra. Creemos sin embargo que existen algunos hechos bien asentados, utilizables en la enseñanza: la incompatibilidad de ciertas parejas de consonantes en la formación de raíces y la producción de «dobletes» mediante la sustitución de fonemas

del mismo grupo (v. J. Cantineau, *Esquisse d'una phonologie de l'arabe classique*, en «Bulletin de la Société de Linguistique de Paris», 43 [1946], pp. 133-136, citado por el A., *Esquisse*, p. 11).

El A. se inspira, al desarrollar la Morfología, en los *seis procedimientos gramaticales* reconocidos universalmente en Lingüística. Entre ellos predomina en árabe la *flexión interna*, a la que hay que añadir la *afijación*, abundante, aunque poco original en árabe. El árabe se muestra refractario a la *composición*, productiva únicamente en el terreno de los pronombres, tipos morfológicos de segundo orden. El árabe carece igualmente de iniciativa en el campo de los adverbios: en este particular recuerda el A. la pura tradición árabe, poniendo en guardia contra las fáciles soluciones inspiradas por las lenguas modernas, que se van multiplicando en el lenguaje contemporáneo. El árabe ha creado en cambio una plétora de conjunciones de subordinación. Las interjecciones, propias del ambiente afectivo y de poco interés en el campo lingüístico, han servido de estímulo a la morfología del pronombre. El *orden* de las palabras, secundario en una lengua de flexión, ha quedado fijado en árabe, suprimiéndose ciertas libertades propias del hebreo y del arameo. Tampoco el *acento* ha ejercido influjo específico en la tipología árabe: además está aún por estudiar su naturaleza.

Nos interesa detenernos en algunos detalles de la flexión, que es — sobre todo la *flexión interna pura* (alargamiento vocálico, redoblamiento de consonantes) — el factor más vivaz y el más productivo en la morfología árabe. Después de los preliminares sobre la declinación (el singular, el plural externo, el dual), el plural interno, el colectivo y el género, se ocupa el A. casi exclusivamente de la flexión interna (acompañada de la afijación, que por su parte se somete a la flexión), aplicándola a la formación nominal y verbal, al verbo trilítero y al cuadrilítero; a continuación, en secciones aparte, trata de los pronombres, de las partículas y de los otros procedimientos gramaticales menos operantes en árabe.

He aquí algunos de los detalles a que hemos aludido, que conviene tener bien presentes, si hemos de formarnos una idea cabal de la índole tan peculiar de la lengua árabe. En primer lugar el *colectivo*, que el A. pone sumo empeño en distinguir del plural; es una multiplicidad que no se puede enumerar. No pocos colectivos han evo-

lucionado dando lugar a plurales (fractos). El colectivo se forma por reflexión pura, excepto uno de los tipos, muy propagado en el lenguaje moderno, producto de la sufijación *(-at)*: *al-muslimat*, los musulmanes, *al-marwāniyyat*, Los Meruaníes. Existe el *nombre de unidad* (de formación análoga) propio de colectivos que significan seres «agrupados» por la misma naturaleza: de *waraq*, hojas, *waraqat*, una hoja.

No menos sugestiva es la consideración del género, en particular el *femenino*. Lo que solemos llamar gramaticalmente femenino no se aplicaba a los seres de sexo femenino: era un género *gramatical*, no un género *natural*, sexual, con el que podía, sin embargo, coincidir. Todo induce a creer que los cuatro sufijos característicos del femenino se aplicaban en un estrato muy antiguo de la lengua a ciertas categorías de *menos valor*, inferiores; diminutivos, peyorativos, colectivos, abstractos (lo concreto, en efecto, era lo que tenía «cuerpo», realidad). Así se observa por ejemplo que el neutro se expresa en árabe por el femenino, que el colectivo admite la concordancia femenina, mientras que — en la lengua del desierto — individuos concretos femeninos tienen concordancia masculina.

Notemos en morfología nominal la distribución de las formas nominales en *siete clases*, debidas a la reflexión interna pura, que el A. presenta en un cuadro de impresionante claridad. Imposible detenernos en el desenvolvimiento de todos estos tipos, proceso sumamente tentador; ni tampoco en la repetición de diferentes consonantes radicales, que origina la categoría de los nombres cuadrilíteros. Recordemos sólo de paso la formación de los *mīmíes*, debida, según una hipótesis bastante verosímil, a la afijación del indefinido *mā*, proceso resucitado por la lengua moderna. — En toda esta evolución se trataba de «engrosar» el tipo primigenio con objeto de hacerlo más expresivo. Notemos la preferencia del español por palabras como «corazón», más expresiva para nosotros que el imperceptible «cor» con sus derivados «cuore», «coeur». Por la afijación, en cambio, la raíz se ha extendido hacia el exterior, resultando de ello una unidad, a la que se ha vuelto a aplicar la flexión.

A la exposición general, sobria, aunque abundante en ejemplos, siguen interesantísimas aclaraciones y reflexiones sobre la formación nominal. Notemos por ejemplo el influjo profundo de la *analogía*,

que después de regularizar las formas, vuelve a hacerlas proliferar; la preferencia bien marcada por las formas de *ritmo ascendente:* sílaba breve seguida de sílaba larga (ritmo yámbico), que tiene su equivalente en métrica en la preferencia — demostrada por el A. a base de cómputos matemáticos — por los metros de ritmo ascendente, sobre todo los cuatro grandes metros *(de arte mayor,* diríamos nosotros): *ṭawīl, kāmil, basīṭ* y *wāfir.*

El párrafo relativo a la «utilización de las formas para el lenguaje afectivo» merece especial atención. El árabe echa mano del procedimiento de «engrosar» las formas para hacer resaltar matices afectivos. Una misma forma ha servido con frecuencia para formar el *diminutivo* (también: *peyorativo*) y su contrario, el *aumentativo* (también: *intensivo*). A este mismo objeto han servido profusión de formas, no sólo la forma *qutayl,* a la que suelen limitarse las gramáticas tradicionales. El A. presenta ocho formas de *aumentativo-diminutivo,* documentadas con ejemplos sumamente sugestivos. He aquí de nuevo un fenómeno que no sorprenderá a los españoles, para quienes el sufijo *-ón* puede tener este doble valor de aumentativo y diminutivo.

Muy oportuna es la insistencia del A. sobre los «aspectos» del verbo. No los «tiempos» sino los aspectos son lo característico del verbo árabe. Por eso nos parece que convendría ir adoptando en la enseñanza la terminología de «accompli» e «inaccompli» u otra equivalente. Los términos «perfecto» e «imperfecto», que etimológicamente tienen este mismo valor, podrían utilizarse, pero cuidando de descartar las resonancias que llevan consigo por habernos acostumbrado a ellos desde la escuela: en la enseñanza universitaria no es difícil evitar este inconveniente. No podemos entrar en los detalles de esta materia tan importante. Para ello se puede consultar la *Grammaire de l'arabe classique* de Gaudefroy-Demombynes y Blachère, como también el reciente estudio del A., *Temps et aspect,* en *Études sur le verbe arabe,* 3 (*Mélanges L. Massignon,* Institut Français de Damas, 1957). Para que el profano no se llame a engaño, insinúa el A. los procedimientos psicológicos y gramaticales con que se utilizan los «aspectos» para la expresión del tiempo.

Aunque no sea más que de pasada, debemos mencionar los análisis que dedica el A. al verbo cuadrilítero. Después de reconocer

que su origen está todavía por estudiar, señala los diversos procesos de formación de los cuadrilíteros: 1°, *desarrollo de una raíz trilítera* (repetición de la primera consonante después de la segunda, disimilación de la doble en la forma *qattala*, adición de una *r, l* o *s*, inserción de *w* o *y* tras la primera consonante); 2°, Verbos *denominativos*; 3°, *Repetición* de un elemento *bilítero*. Como en los nombres, esta formación «produce un vocabulario expresivo, figurando o evocando movimientos, sonidos, ruidos particulares o característicos, fenómenos de luz, impresiones particulares de los sentidos y, en general, toda acción que haya llamado, fomentado o entretenido nuestra atención».

Acerca de las formaciones independientes de la flexión interna limitémonos a señalar la extraordinaria importancia de la interjección en la formación de pronombres (y adverbios) demostrativos: en estas páginas hallará el estudiante explicaciones muy sugestivas.

Debemos renunciar por temor de ser prolijos al placer de reproducir el párrafo de la conclusión en que el autor resume con admirable vigor y claridad las características generales de la lengua. Estamos seguros de que el arabista y el estudiante hallarán no pequeña satisfacción en leerlas y meditarlas. De ellas parece destacarse un espíritu geométrico, fanáticamente *conservador*, unido a una marcada tendencia *innovadora*, un esfuerzo incesante por conservar netos los esquemas morfológicos, los *wazn*, unido a un empeño no menos tenaz en dotarlos de nuevos significados. Todo ello ha dado lugar a un vocabulario abrumador (cerca de 100.000 palabras parece consignar el *Lisān al-ᶜArab*), así como a una organización no menos neta y sorprendente del mismo.

La obra va seguida de «Notas complementarias» más difusas, en que se proponen o discuten problemas lingüísticos especiales. Asimismo la acompañan buenos índices alfabéticos de nombres propios, de formas morfológicas, de nociones. — *E. L.*

Ibn al-Zaqqāq, *Poesías*. Edición y traducción en verso de Emilio García Gómez. Clásicos Hispano-Árabes Bilingües, n° 1. — Madrid, 1956. Publicado por el Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

Don Emilio García Gómez ha hecho una nueva cata en el campo de la poesía arábigoandaluza con esta selección de poemas de Ibn al-

Zaqqāq. Es éste el primer libro que dedica por entero a un poeta (si excluímos la edición de Abū Isḥāq Ilbīrī, que tiene otras características muy diversas) y que encontramos en la misma línea de las *Qaṣīdas de Andalucía*, no sólo porque la traducción de Ibn al-Zaqqāq esté hecha, como aquéllas, en endecasílabos blancos, sino por otros motivos de predilección. En efecto, cuando en 1930 publicó los *Poemas Arábigoandaluces*, la selección le venía impuesta de antemano; pero para las *Qaṣīdas de Andalucía* buscó los poetas que tenían más interés humano y, por tanto, mayor contenido poético.

Ahora ha escogido un poeta entre los muchos que esperan ser conocidos en su patria. Goza Ibn al-Zaqqāq desde antiguo de gran celebridad dentro de la literatura árabe, aunque la suerte — apunta García Gómez — ha parecido cebarse con él en el mundo del orientalismo. En todo caso, ni las prensas de Oriente ni las de Europa han publicado hasta ahora su *dīwān* y García Gómez mantiene en este libro la promesa de dárnoslo íntegro algún día.

En un jugoso prólogo nos habla el editor del poeta — ¿nacido en Valencia? —, sobrino de Ibn Jafāŷa. A base de los pocos datos de que disponemos reconstruye los rasgos esenciales de su vida, corta pero feliz, según puede deducirse de un verso del epitafio que escribió para sí mismo *(¿No fué nuestro vivir una delicia?)*. Estudia la actividad literaria de Valencia y las especiales circunstancias políticas — hundimiento del Califato, los eslavos, los almorávides — que hacen de dicha región un islote, una tardía primavera que contrasta con el verano, si no es ya un amarillo otoño, de las restantes zonas peninsulares. Analiza la riqueza de metáforas y de comparaciones de los versos contenidos en la antología, y sitúa a Ibn al-Zaqqāq en el puesto que, dentro de la literatura andaluza, le corresponde.

Consta la edición de veintinueve poemas breves — algunos de sólo dos versos — acompañada de la traducción en elegantes endecasílabos, solución ésta que creemos la más feliz a que ha llegado García Gómez al traducir poesía árabe. Son poemas de amor, báquicos, descriptivos, madrigales, y en todos ellos juega la luz clarísima del Levante español, en imágenes luminosas y colores que nos hacen pensar en Alberti. Leyendo en el índice los títulos que el traductor ha ido escogiendo con gran acierto para cada poema, tenemos la sensación de que pudiera tratarse del catálogo de una exposición de pin-

tura mediterránea a lo Sorolla: «Amanecer en la marina», «Día de tormenta», «Arrebol», «Flores de granado», etc.

Debemos, por último, referirnos a la elegante y sobria presentación del libro y a la impresión impecable de esta feliz primicia de las publicaciones del Instituto Hispano-Árabe de Cultura. — *Fernando de la Granja.*

CERULLI, Enrico, *Il Patrañuelo di Juan Timoneda e l'elemento arabo nella novella italiana e spagnola del Rinascimento, I;* «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei», anno CCCLII-1955, Memorie, Classe di Scienze morali, serie VIII, vol. VII, fasc. 3, páginas 81-181.

Una de las ciencias que más se han beneficiado del progreso de las investigaciones histórico-literarias en los últimos decenios es la literatura comparada. Se ha vuelto más flexible, menos dogmática, más escéptica; cualidades que le vienen de que al mismo tiempo se ha hecho enormemente más complicada. Los eruditos de fines del siglo pasado creían poner un pica en Flandes cuando entroncaban un relato con las *Gesta Romanorum*, con Vicente de Beauvais o con el *Novellino*. La ampliación por el lado semítico — cuyo apogeo señala en cierto modo la escuela española de arabistas, y muy especialmente don Miguel Asín — constituyó una sensacional novedad. Pero hoy el asunto, como queda dicho, se ha complicado todavía mucho más y los especialistas se han tornado bastante más prudentes.

Podríamos personificar las nuevas tendencias en uno de sus más egregios representantes, el académico italiano Enrico Cerulli, autor de *Il Libro della Scala* y del trabajo que ahora comentamos. De él extraemos estas dos frases significativas: «La storia dei contatti culturali nel Medio Evo è molto più complessa di quanto si possa credere» (p. 97); «A quanti considerano gli studi storici, e particolarmente quelli storico-letterari, quasi fossero separati irrimediabilmente dai compartimenti stagni delle specialità, apparirà strano che l'esame di codici etiopici faccia luce sulla datazione di un testo italiano del Quattrocento; ma purtroppo è propio così» (p. 151).

Esta primera parte del trabajo de Cerulli (la segunda, a la que irán unidas las conclusiones, seguramente valiosísimas, no ha apare-

cido aún) toma como campo de trabajo esa colección novelística, tan interesante por su fondo como de calidad literaria mediocre, que es *El Patrañuelo* del longevo editor y escritor valenciano, cuya vida llena casi todo el siglo XVI, Juan de Timoneda. Pero las novelitas españolas no son más que el punto de partida y el cuadro de un prodigioso despliegue de erudición que abarca en el tiempo varios siglos; en el espacio, desde el Occidente europeo a la India, y en el aspecto filológico, casi todas las lenguas, muertas y vivas, de Oriente y Occidente [1], desde el gallego o el inglés al árabe, al turco o al griego bizantino y desde el antiguo francés o el catalán al persa o al etíope. En el resumen que precede a esta primera parte del trabajo se señala ya que «si ha quindi in questo campo un scambio nei due sensi tra Spagna ed Italia nel Medio Evo e nel Rinascimento», y se analizan luego tres *patrañas* de Timoneda (la 9ª, la 17ª y la 6ª). Veamos rápidamente cómo.

La patraña 9ª era para Menéndez Pelayo (*Orig. Novela*, Madrid 1943, III, 77) la única «que puede ser original». Sin embargo, Rua vió en 1888 su posible derivación del canto XL del *Mambriano* del Ciego de Ferrara. Pero Cerulli amplía enormemente el horizonte: encuentra la historia en el famoso cuento de «Las Mil y una noches» *Historia del príncipe Qamar al-zamān y de la princesa Budūr* [2], que se relaciona con la novelita en verso italiana del siglo XV *Ottinello e Giulia* y con la novela francesa en verso de la misma época, quizá algo posterior, que en español se tituló *Historia de la linda Magalona, fija del Rei de Nápoles, y del muy esforzado cavallero Pierres de Provença*. El autor discurre con tino sobre la probable combinación de las fuentes italianas que hizo Timoneda. Por otra parte es interesante ver que la *Magalona* fué traducida al griego bizantino (camino inesperado, porque hasta ahora lo pensábamos siempre recorrido en sentido contrario). De paso Cerulli señala la maravillosa interpretación

[1] Y eso que ha de advertirse cómo el autor excluye, por ahora, metódica y justificadamente, de su labor al folklore: «L'indagine su tali scambi, su tale osmosi tra letteratura e folklore è qui estranea al mio assunto» (p. 82).

[2] De paso, Cerulli señala en nota (p. 92, nota 1): «Per quanto si sappia sin ora, una traduzione spagnola delle Mille et Una Notte nel XIII secolo non è mai esistita».

que de la historia dió Lope de Vega en *Los tres diamantes* y la curiosa contaminación que en el *Quijote* hallamos, cuando Cervantes habla de Magalona en dos ocasiones (I-49 y II-40), entre las historias árabes de Qamar al zamān (= Magalona) y del caballo de ébano.

La patraña 17ª de Timoneda, que combina dos temas novelescos («la boca del rey» + «el calumniador metido en el horno») había sido antes objeto de estudios por parte de F. Liebrecht, W. A. Clouston, G. Paris, Menéndez Pelayo, Ruiz Morcuende y E. Cosquin. Lo que se pensaba es que deriva de un relato de las *Gesta Romanorum*, que sólo se encuentra en códices ingleses de fines del XV. Pero aquí también Cerulli ensancha prodigiosamente el horizonte. Sin decidirse a encontrar al relato filiación india, lo encuentra:

a) en Occidente, en latín (*De nugis curialium* de Walter Map, fines del s. XII, sin aplicación piadosa) [1], en francés (colección de milagros marianos formada en la Francia septentrional de mediados del s. XII, con aportaciones italianas y españolas) [2], en italiano (códice de la Riccardiana de Florencia, nº 1.675, siglo XV) [3], en catalán (v. «Romania», V, 1876, pp. 453-465), y tal vez en hebreo (leyenda de Maimónides, localizada en la corte de Saladino, en España, o en lugar desconocido);

b) en el Oriente cristiano, ya que la colección mariana francesa fué traducida al árabe a mediados del siglo XIII y luego del árabe al etíope a fines del XIV o muy comienzos del XV (códice de la Bibl. Giovardiana de Veroli, copiado en 1517, y ms. del convento de Dabra Libānos, impreso en Adis Abbeba 1924 etíope = 1931/32), como más tarde pasó del etíope al amárico (Ms. etiop. 273 — Mondon Vidailhet — de la B. N. de Paris) [4];

[1] Y también, como queda dicho, en las *Gesta Romanorum*, pero en la serie inglesa que no parece anterior a fines del siglo XIV, y en la *Summa Praedicantium* de J. Bromyard, profesor de teología en Cambridge a fines del mismo siglo XIV.

[2] Además, también en francés, en los *Miracles de Nostre Dame* de Jean Miélot (siglo XV), ms. fr. 9.198 de la B. N. de París (texto inédito hasta ahora), con adiciones sobre la leyenda común. — Miélot, a su vez, se inspiró en un *fabliau*, que se conserva y que además fué incluído en la *Vie des Anciens Pères* (s. XIII).— En francés aparece también en el *Roman du Renard contrefait par le clerc de Troyes* (segunda mitad del siglo XIV).

[3] Y también en el *Novellino*, nº 68.

[4] Este tema es otro de los que el autor ha ilustrado de modo admirable en

c) en el Oriente musulmán (*Sukkardān* de Ibn Abī Ḥaŷala, de últimos del s. XIV; *Mustaṭraf* del Ibšīhī, de la 1ª mitad del XV; y los *Cuarenta Visires* turcos entre 1421 y 1451).

La versión de Timoneda parece depender, más que de las *Gesta Romanorum*, de un relato con adaptación piadosa relacionado con el incluído en el libro de los milagros marianos.

Hasta aquí, los dos primeros capítulos han estado dedicados a las dos *patrañas* examinadas (9ª y 17ª). Ahora, en cambio, vienen dos capítulos suplementarios, sobre derivaciones del asunto últimamente estudiado. Así, el capítulo III queda consagrado también al tema «el calumniador metido en el horno», pero unido a otro tema —«el anillo de Polícrates» o «la exploración de los abismos»— tal como aparece en la *Cantiga 48* del Rey Sabio, en el *Rosarium* de Bernardino de Basti (fines del siglo XV), en el *Dialogus Creaturarum* de Nicolao Pergameno (mediados del siglo XIV) y en la *Scala Coeli* de J. Gobius (segunda mitad del siglo XIII y primera del XIV). Por su lado, el capítulo IV queda consagrado al tema «el calumniador metido en el horno» pero precedido del tema «la calumnia de adulterio», tal como aparece, en árabe, en los *Siete Visires* (historia de Aḥmad al-Yatīm) y en la leyenda de Aḥmad ibn Ṭūlūn (versiones del español Ḥumaydī, siglo XI, y de Muḥammad ibn Ṭalḥa al-ᶜAdawī, primera mitad del siglo XIII), y, en Europa, en la *Vita Scholastica* de Bonvesin de Riva, siglo XIII, y en otras colecciones del mismo siglo; en los *Milagros de María* según el códice Riccardiano 1.345 de Florencia (comienzos del siglo XV); en el *Epilogus Sanctorum* de Fra Bartolomeo da Trento (siglo XIII); en otras colecciones italianas de milagros marianos (siglo XV); en el *Esopo* de Francesco Del Tuppo (segunda mitad del siglo XV); en los *Exempla: De Sanctis* de Giovanni Herolt († 1462); en los *Exempla* editados por Franz Pleiffer (siglo XV); en el *Speculum Exemplorum* de Estrasburgo 1494; en la Leyenda de Santa Isabel de Portugal (s. XIV); en un códice hebreo de la Bodleiana de Oxford (s. XV); en una redacción rusa, y en los *Ecatommiti* de Giraldo Cinzio.

su obra *Il libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del Medio Evo latino*, Roma 1943 («Studi Orientali publicati a cura della Scuola Orientale della R. Università de Roma», I).

Con el capítulo V volvemos a Timoneda y a su *patraña* 6ª, que precisamente decían, hasta hoy, proceder de estos *Ecatommiti*. Ahora bien: en la *patraña* hay tres temas: el de «la bolsa perdida», el de «la mujer embarazada» y el de «la cabalgadura sin cola». El primero lo hallamos en el nº 15 de la *Disciplina Clericalis* de Pedro Alfonso (segunda mitad del s. XI), como también en la leyenda del príncipe mogol de Persia Úgedey Jān (segunda mitad del s. XIII), y en amárico. De la *Disciplina clericalis* pasa a Beauvais (s. XIII), Strobski (s. XIII), Gobius (s. XIII), Arnoldo (s. XIV), a un *fabliau* francés y al *Esopo* de Steinhőwel (s. XV). Más tarde lo encontramos en la novelística del siglo XVI: Doni, Alessandro Ceccherelli, Johannes Pauli y los antes citados *Ecatommiti*. Pero los otros dos temas (el de «la mujer embarazada» y el de «la cabalgadura sin cola») se encuentran en amárico, procedentes tal vez de un relato árabe atribuído a Suyūṭī, en que también aparecen unidos. Lo probable es que Timoneda haya tomado su relato de uno italiano en que ya apareciera la combinación de los tres temas, como el de Sercambi, *Novelle* (s. XV).

Este rápido inventario no dará idea más que remota de la forma magistral con que son manejados, clasificados y evaluados todos estos textos, bastantes de los cuales — y, entre ellos, algunos de los más difíciles, como los etiópicos — eran inéditos.

Si hemos escrito estas líneas es, de un lado, porque, aunque hayan podido escapársenos, no hemos visto otras reseñas de este trabajo en las revistas romanistas, a las que debe interesar tanto o más que a nosotros. De otra parte, porque el método seguido y los resultados que de él se obtienen (corrientes de Oriente a Occidente, pero también de Occidente a Oriente, y lo que es más grave, su cruce, sin poder precisar muchas veces la dirección del movimiento) tienen grande aplicación a otros problemas, como el de los orígenes de la lírica, que más en especial nos interesan y nos ocupan. Como el autor dice al iniciar su áureo trabajo (p. 82) — cuya conclusión aguardamos con impaciencia — «mi sembra di esser giunto a conclusioni storiche che vanno assai al di là del semplice studio delle fonti del Timoneda e si riferiscono piuttosto a problemi generali di storia della cultura medievale». — *Emilio García Gómez.*

ARTE Y ARQUEOLOGÍA

CRESWELL, K. A. C., *A Bibliography of Arms and Armour in Islam*, «James G. Forlong Fund», XXV. Londres 1956, 79 pp.

Para todos los interesados en las armas antiguas, la bibliografía que, excelentemente editada, publica el señor Creswell será de gran utilidad. Clasifica por países la bibliografía de armas y armaduras, dedicando apartados especiales a la de arcos y flechas, a la llamada espada de Carlomagno, a la artillería, al «fuego griego», a las banderas y estandartes y a las tiendas de campaña.

En unas breves palabras preliminares el señor Creswell advierte que quedará muy agradecido a todos los que señalen las omisiones de su bibliografía, inevitables por la enorme extensión geográfica abarcada. Respecto a España, tan solo recordamos la del *Catálogo de las armas del Instituto de Valencia de Don Juan*, por J. M. Florit y Arizcum, completado por F. J. Sánchez Cantón (Madrid 1927), en el que se reseñan piezas islámicas tan importantes como el casco de Muḥammad II, el conquistador de Constantinopla (pp. 13-17), y una daga, probablemente granadina y del siglo XV, decorada con labor de ataujía y cincelado (pp. 88-90). Mucha menos importancia tienen las gumías (siglos XVIII y XIX, p. 109) y escopetas marroquíes (siglo XIX, pp. 123-124). — *L. T. B.*

CAMPS CAZORLA, Emilio, *Módulo, proporciones y composición en la arquitectura califal cordobesa*, Madrid, Instituto Diego Velázquez, 1953, 118 págs. y 94 figs. en LXXVIII láminas.

Se trata de un trabajo de investigación, redactado en 1949 con motivo de unas oposiciones a cátedras universitarias, por Camps Cazorla, «conferenciante el más fecundo y educador que en esta disciplina (historia artística) hemos tenido», dice con plena justicia su maestro don Manuel Gómez-Moreno en unas líneas de introducción. Fallecido prematuramente en 1952, fué, en efecto, Camps un magnífico profesor, con mayor vocación pedagógica que de publicista.

Acometió el estudio comentado pensando que las composiciones de la arquitectura musulmana de Occidente, en todos sus aspectos funcionales y decorativos, no podían ser caprichosas, y que un análisis concienzudo y objetivo permitiría descubrir sus leyes. Partiendo de esta hipótesis, estudia el trazado de los arcos de herradura, de lóbulos y entrecruzados califales, singularmente en la mezquita de Córdoba, que cree responden a leyes modulares. Básase para ello en dos trazas de arcos lobulados, poco expresivas ambas: la que está en el revestido del pasadizo abovedado de Madīnat al-Zahra' y la grabada sobre una tabla del Arca Santa de Oviedo.

El señor Camps no dice el procedimiento que ha empleado para la medición de los arcos cordobeses; dato capital para juzgar de sus conclusiones. Trazados y mediciones parecen estar hechos sobre fotografías. En dovelas cortas — caso frecuente — fijar los puntos de convergencia de sus juntas sobre aquéllas es procedimiento muy poco exacto [1]. Arbitraria parece también la división en módulos hecha sobre esas mediciones. Así, al analizar las arquerías de la parte primitiva de la mezquita de Córdoba, divide la distancia entre los ejes de los apoyos en seis partes en las arquerías altas y en cinco en las inferiores. Para las mediciones modulares, divide el radio de los arcos en un número variable de partes — de 5 a 7 —, sin justificar el procedimiento. No encuentra, pues — podrían multiplicarse los ejemplos —, una regla única, y tiene que acudir a ingeniosas mediciones, siempre *aproximadas* (el adjetivo se repite en casi todas las páginas del libro) para deducir reglas de trazado. Sobre los planos de un edificio dibujados a escala reducida, los que se ocupan de estos problemas saben lo fácil que es deducir trazados geométricos y proporciones modulares, como hizo don Vicente Lampérez, sin darle importancia extraordinaria, respecto a varios monumentos españoles.

A propósito de la función mecánica de los arcos, tan confusamente definida aún por bastantes técnicos, por la tendencia natural a asimilar aquélla con la forma, conviene insistir en que el empuje de un arco no tiene nada que ver con su despiezo.

[1] En algunos grabados en los que aparece la fotografía al lado del dibujo — figs. 66-67 y 82-83, por ejemplo — no hay total correspondencia entre una y otro.

Lo más acertado en la obra reseñada (parte que iba a ser de otra mucho más extensa, y que su malogrado autor hubiera modificado y completado probablemente antes de enviarla a la imprenta) es el análisis de las arquerías cruzadas bajo las cúpulas de la mezquita cordobesa; arquerías cuya función principal es la de arriostrar los apoyos, dándoles estabilidad, por formar una red diagonal de rombos que evitan las deformaciones.

Los abundantes dibujos del autor insertos en la obra son excelentes y acrecientan su valor. — *L. T. B.*

MEUNIÉ, Jacques, et TERRASSE, Henri, *Nouvelles recherches archéologiques à Marrakech*. Publications de l'Institut des Hautes Études Marocaines, tome LXII; Paris 1957.

Se trata de una monografía detalladísima, tanto en su parte descriptiva como en la gráfica, de la *qubba* almorávid de Marrākuš, descubierta hace pocos años y de la que brevemente nos hemos ocupado varios. La importancia del monumento, a pesar de su pequeñez, merecía un análisis tan detallado, con tan gran riqueza de planos, dibujos y fotografías, y tan excelentemente editado, como el hecho por el señor Meunié después de la excavación y limpieza de la *qubba*. Realizadas éstas, se ha visto que se trata de una *mīḍā'a*, es decir, de una construcción con pila de abluciones y letrinas, construída por ʿAlī b. Yūsuf (500-537=1106-1143) a comienzos de su reinado, como anejo y al mismo tiempo que una mezquita, llamada al parecer de la *Siqāya* por la *mīḍā'a*, un aljibe y una fuente inmediatas, cuyos restos aparecieron en las excavaciones. En efecto, el estudio de los escasos vestigios de una inscripción cursiva, pintada en una moldura en nacela bajo la cúpula, ha permitido al señor Deverdun, derrochando caudales de paciencia e ingenio, restablecerla en parte y leer en ella el nombre de ese soberano.

El análisis de la decoración ha sido hecho por el señor Terrasse con su indiscutible competencia, insistiendo en su andalucismo: representa la prolongación del arte del califato cordobés, a través del de los reinos de taifas, y al mismo tiempo, anuncia el de las épocas posteriores. Pero hay en la *qubba* analizada formas y elementos, como son el arco agudo, los mocárabes, la cúpula trasdosada y la es-

critura cursiva, cuya procedencia oriental no es dudosa. El trazado de la cúpula es idéntico al de una de las de la ampliación de la mezquita de Córdoba por al-Ḥakam II, repetida después en tamaño muy reducido en el Cristo de la Luz de Toledo; pero la construcción de la califal y de la almorávid difieren por completo, ya que en la última se ha prescindido de la piedra, y los arcos entrecruzados están hechos con ladrillos puestos de canto, como en la de la mezquita mayor de Tremecén y en la bóveda del alcázar de Sevilla.

La perfecta publicación de esta *qubba*, revelada hasta en sus menores detalles, me hace dudar de la fecha que, fiándome de *al-Rawḍ al-Miʿṭār*, asigné a los restos de la mezquita mayor de Almería. La semejanza de la bóveda de su *miḥrāb* y de las decoraciones de yeso encontradas en su subsuelo con formas de la *qubba* de Marrākuš, es probable que obliguen a rejuvenecer aquéllas en unos años y a fecharlas en la época almorávid, la de máximo esplendor de la ciudad mediterránea. — *L. T. B.*

GAILLARD, Georges, *La Catalogne entre l'art de Cordoue et l'art roman: Influences musulmanes sur l'art préroman en Catalogne*, en *Studia Islamica*, fasc. VI°. Paris 1956, pp. 19-35.

En varios trabajos anteriores el señor Gaillard había estudiado la influencia del arte califal cordobés en Cataluña, patente sobre todo en varios capiteles de Ripoll (iglesia consagrada en 977), San Benito de Bagés (que lo fué en 972), San Mateo de Bagés, San Feliú de Codines (templo citado en 946) y en la cripta de la catedral de Vich (levantada en la segunda mitad del siglo X). Del XI parecen otros capiteles en los que se percibe influencia análoga: Cornella de Llobregat, San Pedro de Roda (consagrada en 1022) y Santa María de Besalú (construída probablemente en la segunda mitad del siglo). Los templos catalanes en los que se ha señalado influencia mozárabe son todos rurales y de extrema modestia.

El señor Gaillard hace en el artículo publicado en *Studia Islamica* un excelente y completo resumen de las influencias de la civilización cordobesa sobre la cataluña prerrománica, ignoradas hasta hace pocos años y cuyo conocimiento se debe a los señores Gómez-Moreno, Hernández Jiménez y al mismo Gaillard.

Las relaciones intelectuales entre Córdoba y Cataluña en el siglo X y en los comienzos del XI, evocadas por el autor, parece tuvieron mayor importancia que las artísticas. Aparte de los capiteles sueltos citados, de edificios desaparecidos casi todos, cuya progenie cordobesa es indudable, los templos catalanes clasificados como mozárabes son pobres edificios de sencilla estructura y huérfanos de decoración, sin relación alguna con los de Castilla, León, Galicia y la Rioja. La iglesia del monasterio de San Miguel de Cuxá, al norte de los Pirineos, en el Rosellón, consagrada en 974, obra «ruda, pero grandiosa», creo exagerado clasificarla entre las mozárabes, y afirmar, como hace el señor Gaillard, que su arquitectura responde a un modelo cordobés. Desprovista de decoración, sus únicos elementos de influencia cordobesa son los arcos de herradura, torpemente trazados, y algunos muros de aparejo en el que alternan sillares a soga y tizón. Pero la planta del edificio y su estructura responden a influencias carolingias y otónicas y están emparentadas con templos más septentrionales, entre ellos el de Cluny II, comenzado alrededor de 955 y consagrado en 981, según el plano publicado por el señor Conant como resultado de sus excavaciones.

Respecto a la decoración cuya técnica acostumbramos a llamar biselada, convendría estudiar la escultura decorativa italiana de fines del siglo X y comienzos del XI. Desde la Sicilia árabonormanda llegaron a la Francia románica no pocas formas del Oriente islámico, como el arco agudo. Compensación tal vez de la ignorancia general que se tuvo durante muchos años de la civilización cordobesa y de su papel en el renacimiento de la Europa medieval, hoy se tiende a considerar la Península como vía casi exclusiva, sobre todo en el dominio artístico, de la civilización musulmana que contribuyó al renacimiento occidental que acostumbramos llamar románico. Pero los caminos fueron varios y complejísima la trasmisión por ellos de las formas. — *L. T. B.*

NOTA DE LA REDACCION

Las noticias del primer semestre irán esta vez unidas a las del segundo, al final del volumen.

UNAS «ORDENANZAS DEL ZOCO» DEL SIGLO IX

TRADUCCIÓN DEL MÁS ANTIGUO ANTECEDENTE DE LOS TRATADOS ANDALUCES DE ḤISBA, POR UN AUTOR ANDALUZ

El Doctor por la Universidad de Madrid Maḥmūd ᶜAlī Makkī, antiguo Becario y hoy Subdirector del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, ha tenido la feliz idea de reeditar en la *Revista* bilingüe de dicho Instituto (en árabe: *Ṣaḥīfat al-Maᶜhad al-Miṣrī li-l-dirāsāt al-islāmiyya fī Madrīd*), vol. IV, nᵒˢ 1-2 [1956], pp. 59-151, el importante texto cuya traducción española damos a continuación. Y decimos reeditar, porque dicho texto ha sido extraído de la famosa colección de fatwàs magribíes que con el título *Al-Miᶜyār al-mugrib wa-l-ŷāmiᶜ al-muᶜrib ᶜan fatāwà ahl Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Magrib* escribió el célebre jurista del siglo XV (1430-1508) Abū-l-Abbās Aḥmad ibn Yaḥyà al-Wanšarīšī, de Tremecén; colección que, como se sabe, fué litografiada en Fez, en doce tomos, en los años 1896 y 1897 [1]. Pero esta compilación es tan enorme como poco conocida, y la edición litográfica de Fez tan defectuosa como rara, por lo cual el texto puede darse por prácticamente inédito.

¿Hay otra versión del mismo? No se conoce descripción o

[1] Algunos extractos fueron traducidos por É. Amar, *Consultations juridiques des faqihs du Maghreb*, en el vol. XII de los *Archives Marocaines* (París 1908). — La importancia de la compilación de Wanšarīšī fué ya señalada por Lévi-Provençal (*Histoire de l'Espagne musulmane*, III, París 1953, p. 116, nota 2) e incluso utilizada por él en algún caso (*ibid.*, p. 161, nota 2). — Nuestro texto se encuentra en el tomo VI, pp. 286-303.

referencia publicada de ningún otro ms., aunque el Dr. Makkī dice en su estudio (p. 62, nota 1) haberle sido comunicado por el maestro tunecino Ḥasan Ḥusnī ᶜAbd al-Wahhāb que él posee un códice de la obra completa (pues lo que aquí se traduce tal vez no sea más que un *mujtaṣar*, o compendio) [1] y que proyecta darlo a las prensas. «Sin embargo — añade Makkī — nos ha parecido que no hay inconveniente en publicar este compendio, mientras nuestro eminente maestro edita el libro completo». También nosotros creemos, en efecto, que ha hecho bien, y le manifestamos nuestra gratitud por su excelente labor, ya que no sólo ha editado correctamente el texto, sino que además lo ha anotado con pulcritud y erudición y le ha puesto por delante una interesante introducción de 44 pp., que aquí vamos a extractar y a comentar nada más que en lo que afecta a nuestro propósito.

Empezando por el autor, diremos que Wanšarīsī atribuye la obra a un tal Yaḥyà ibn ᶜUmar ibn Lubāba. Esta familia de los Banū Lubāba es conocídisima en los anales literarios de al-Andalus, precisamente porque bastantes de sus miembros fueron notables alfaquíes. Pero no es flojo mérito del Dr. Makkī el haberse dado cuenta de que tal atribución es un error de Wanšarīsī y haber restituído la obra a su verdadero autor. No es sólo que entre los Banū Lubāba no haya ningún Yaḥyà ibn ᶜUmar conocido. Es que existe otro Yaḥyà ibn ᶜUmar, andaluz, pero que vivió la mayor parte de su vida en Túnez, como de la lectura de la obra se deduce que le pasó a nuestro autor; que fué discípulo y amigo exactamente de las mismas personas de quienes como amigos y maestros se habla en la obra, y en quien se dan todas las circunstancias que en el autor de la obra concurren, sin que se pueda abrigar el menor escrúpulo de duda sobre su identidad.

Se trata de Abū Zakariyyā' Yaḥyà ibn ᶜUmar ibn Yūsuf ibn ᶜĀmir al-Kinānī [2]. Nació, de una familia de clientes ome-

[1] Véase lo que sobre esta cuestión se insinúa más adelante, p. 258, nota 1.

[2] Biografías árabes: Ibn al-Faraḍī, *Ta'rij*, ed. *BAH*, VII-VIII, nº 1566; Ḥu-

yas, oriunda de Jaén, en 213 = 828. Se crió en Córdoba, donde sabemos que fué, todavía muy niño, discípulo del famoso alfaquí e historiador ᶜAbd al-Malik ibn Ḥabīb (m. 238 = 852), y suponemos lo sería de los demás grandes maestros de la época. Jovencísimo — con menos de trece años deduce Makkī — emprendió el viaje de Oriente: Cairo (a la sazón «Kaᶜba del mālikismo»), Bagdad y el Ḥiŷāz. De regreso al Magrib, en vez de retornar a al-Andalus — al que sólo parece haber hecho después algún breve viaje [1] —, no pasó de Ifrīqiya y se quedó en Qayrawān, otro gran centro mālikí, donde a la sazón imperaba en las escuelas el famosísimo cadí Saḥnūn (m. 240 = 854), con quien siguió estudiando así como también con los más distinguidos juristas qayrawāníes.

Habiendo obtenido, a su vez, la categoría de maestro, parece haber tenido un éxito sensacional. Sus cursos rivalizaban con los de Ibn Ṭālib (y eso que éste era cadí); hubo de sentarse en alto para poder ser oído, y hasta tener un ayudante que, también en alto, repetía sus palabras, para que éstas llegaran al extremo de su enorme auditorio. En los biógrafos puede respigarse (como ha hecho eruditamente el Dr. Makkī) el elenco de sus discípulos, entre los que figura su propio hermano Muḥammad y buena copia de ifrīqíes y de andaluces (algunos cordobeses, y muchos más — cosa curiosa — de la Frontera superior: Huesca, Tudela y Zaragoza). Sus relaciones con la corte aglabí parecen haber sido en un principio excelentes. Pero la dinastía declinaba, e Ifrīqiya era por entonces un medio intelectual en plena fermentación: pululaban las herejías, trabajaba los espíritus el ṣūfismo y actuaba bajo cuerda la propaganda fāṭimí, que había de dar al traste con los Aglabíes. Excusado es decir que

maydī, *Ŷaḏwa*, ed. Ṭanŷī, nº 899; Ḍabbī, *Bugya*, ed. *BAH*, III, nº 1484; Mālikī, *Riyāḍ al-nubūs*, ed. Mu'nis, I, 396-406; Ibn Farḥūn, *Dībāŷ*, ed. Cairo 1351, 351-353; Dabbāg, *Maᶜālim al-īmān*, ed. Túnez 1322, II, 156-160; ᶜAsqalānī, *Lisān al-mīzān*, ed. Haydarabād 1331, VI, 270-272, nº 950; Abū-l-ᶜArab y al-Jušanī, *Ṭabaqāt ᶜulamā' Ifrīqiya*, ed. y trad. Ben Cheneb, Argel 1922, 217-219.

[1] Según Ibn Farḥūn y Mālikī, una vez habría vuelto a Córdoba para pagar un *dāniq* (un sexto de dirhem) que había dejado a deber a un verdulero. ¡Admirable escrúpulo de conciencia!

nuestro hombre, alfaquí mālikí de pura cepa, y además de la cepa andaluza — confieso y lo he demostrado en otras publicaciones no tener la menor simpatía por la casta —, arremetía como bravo, armado de ergotismos, fanatismos e intransigencias, contra tanta herética pravedad, debelando novedades peligrosas o espiritualidades y misticismos suspectos.

De otro lado, en el reseco ambiente del mālikismo, a la par que explicaba y difundía las obras básicas, escribía dictámenes y resolvía consultas, bruñendo con primor el eslabón que el destino le había deparado en esa cadena de glosas, re-glosas, para-glosas y archi-glosas que constituyen una de las literaturas jurídicas más ferozmente conservadoras y tradicionales (en el mal sentido de la palabra) que ha conocido la Humanidad. Cadíes, zabazoques y beatos solicitaban y aguardaban sus fatwàs como oráculos. Pero lo malo es que tampoco el mundo de la Sunna estaba tranquilo. Los mālikíes se veían minar el terreno por los ḥanafíes («la gente del ʿIrāq», como en Ifrīqiya se los llamaba). La dinastía, ya vacilante y dejada de la mano de Allāh, destituyó al cadí mālikí Ibn Ṭālib en el año 275 = 888 y lo sustituyó por el ḥanafí Ibn ʿAbdūn.

La reacción ḥanafí, que fué tremenda, había de costar la vida a Ibn Ṭālib, y, de no haberle asistido la fortuna, no lo habría pasado mejor nuestro Yaḥyà ibn ʿUmar, tanto más cuanto que en el amañado proceso de su amigo tuvo el valor (pues honrado lo era, y veremos que lo siguió probando) de declarar en su favor. Se refugió primero en Túnez en casa de su hermano; pero el cadí tunecino Ibn Hārūn (ḥanafí, y por tanto adversario, pero hombre noble) le hizo saber que más le valía quitarse de en medio. El andaluz, ya sesentón, decidió en efecto abandonar la política activa y se acogió al *ribāṭ* de Sūsa, a hacer la vida monástico-militar que allí se llevaba. Pudo entre sus muros continuar, aunque en menor escala, sus enseñanzas y su actividad como solventador de consultas; pero aquella estancia en el *ribāṭ* fué para él el descubrimiento de un mundo nuevo, y tanto le plugo, que pidió a Dios no le volviera a sacar de allí.

Y Dios se lo concedió. Porque cuando Ibrāhīm ibn Aḥmad al-Aglabī cambió otra vez de criterio, como solía, y, al virar de

nuevo hacia el mālikismo, quiso hacer gran cadí a Yaḥyà ibn ᶜUmar, éste pudo resistir hasta lograr qne el príncipe nombrara al candidato (ᶜĪsà ibn Miskīn), que él mismo le propuso. Consiguió así nuestro buen andaluz seguir en Sūsa, donde murió el año 289 = 901 y donde todavía se venera su tumba.

Son muchos los títulos de obras compuestas por Yaḥyà ibn ᶜUmar, que podemos encontrar en sus biógrafos o en los historiadores del mālikismo. Conforme a las actividades que desplegó (y a las que hemos brevemente aludido en su biografía), parece por esos títulos que entre su producción había libros doctrinales *(al-Muntajaba* = «la Selecta», resumen de la famosa ᶜ*Utbiyya; Ijtilāf Ibn al-Qāsim wa-Ašhab* = «Puntos en que discrepan I. Q. y A.»), de polémica contra diferentes sectas *(al-Radd ᶜalà l-Murŷiᶜíes* = «Refutación de los Murŷiᶜíes»; una colección de trataditos para desmentir las tesis de los Mu'taziles; *al-Radd ᶜalà l-Šukūkiyya* = «Refutación de los escépticos [partidarios de la doctrina de Ibn ᶜAbdūs sobre la fe]»; *al-Nahy ᶜan ḥuḍūr Masŷid al-Sabt* = «Prohibición de asistir a la Mezquita del Sábado [reunión sabatina de ascetas y devotos]»; *Wasāwis Iblīs wa kaydu-hu* = «Tentaciones y tretas del demonio»), de polémica contra los šāfiᶜíes *(al Radd ᶜalà l-Šāfiᶜī* = «Refutación de al-Šāfiᶜī»), o de alabanza de la vida de *ribāṭ (Faḍā'il al-Munastīr wa-l-Ribāṭ* = «Excelencias de Munastīr y del ribāṭ [de Sūsa]»; *Aḥmiyat al-ḥuṣūn* = «Castillos inaccesibles»), y tal vez algunas más.

Todas se han perdido, y no sabemos lo que nosotros hemos perdido con ellas, ya que Yaḥyà ibn ᶜUmar parece haber descollado más por su valor y por su posición personal que por su talento literario, sobre el cual — por otra parte — formula al-Jušanī un juicio muy desfavorable (Makkī, p. 78). Fuera de opiniones suyas de que otros autores se hacen eco, no se conserva de él más que estos *Aḥkām al-Sūq* u «Ordenanzas del zoco», preservadas del olvido por Wanšarīsī, al parecer en resumen o compendio *(mujtaṣar)*, ya que así se dice a su comienzo, aparte el que parece confirmarlo la existencia de un manuscrito más amplio en poder de Ḥasan Ḥusnī ᶜAbd al-Wah-

hāb [1]. Pero esta obra habla poco en pro del talento de Yaḥyà ibn ʿUmar, de un lado. porque el compilador no ha sido él sino su discípulo Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Salīm ibn Ṣibl al-Ifrīqī (m. 307 = 919) [2], y, de otro lado, porque su importancia no radica en la forma literaria ni en la doctrina, sino en el género a que pertenece (mejor dicho, en el género de que es curiosísimo antecedente) y en las informaciones que nos suministra.

Desde que en 1931 los profesores G. S. Colin y E. Lévi-Provençal publicaron el manual de almotacén de al-Saqaṭī de Málaga, que corresponde más o menos al siglo XII [3], todo el mundo se ocupa de la *ḥisba* andaluza y recurre a los preciosos datos sociológicos y económicos que atesora. Al año siguiente, en

[1] No está el asunto, sin embargo, tan claro como parece. La frase inicial: كتاب أقضية السوق ، مختصرة مما ينبغي للوالي أن يفعله في سوق رعيته, más bien que autorizar a suponer que se trata del «compendio» de un libro más amplio, parece que gramaticalmente debe ser entendido como que las ordenanzas son un resumen de los deberes del valí, que es cosa muy distinta. La cuestión sólo podrá decidirse cuando el supuesto manuscrito tunecino más amplio se publique. — Makkī (p. 62) parece suponer que los dos párrafos finales (nuestros §§ 56 y 57) estaban dentro de la obra y fueron omitidos por el copista, que — al advertirlo luego — los añadió al final. Pero el argumento no es, a mi juicio, convincente. No parece al decir eso, sino que el libro está ordenado, cuando en realidad es un centón donde apenas trasparece el menor sistema ni orden.

[2] De él sólo se sabe lo que refiere Ibn Farḥūn, *Dībāǧ*, ed. Cairo 1351, página 319: nombre completo, que fué discípulo de Saḥnūn y de Muḥammad b. Rumḥ, y fecha de muerte.

[3] *Un manual hispanique de ḥisba: Traité de Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Abī Muḥammad as-Saḳaṭī sur la surveillance des corporations et la repression des fraudes en Espagne musulmane* (París 1931). — Además de ser el primero que se dió a conocer, este manual de almotacén es el más jugoso y sabroso, y tiene trozos de verdadera calidad literaria. Algún día puede que salga a luz una traducción española que tengo casi ultimada (y que no publiqué en espera de que mi llorado amigo Lévi-Provençal, cuya precedencia me parecía lógica, publicase una francesa que a veces anunciaba y nunca hizo), pues desgraciadamente ya no hay ahora motivo para la espera. En la obra de que hablamos a continuación tradujo el pasaje sobre el comercio de esclavas *(L'Esp. mus. au Xe s.*, pp. 192-193, ñota).

su obra *L'Espagne musulmane au X^e siècle: Institutions et vie sociale* (Paris 1932), el mismo Lévi-Provençal hablaba sobre la institución, sobre el magistrado que la representa *(al-muḥtasib*, que ha dado en español *almotacén* y *almotazaf;* y en Andalucía también *wālī al-sūq* o *ṣāḥib al-sūq*, que ha dado en español *zabazoque)* [1] y resumía en cierto modo el manual de al-Saqaṭī *(op. cit.*, pp. 185-194). Dos años después, en 1934, aparecía en el tomo CCXXIV del *Journal Asiatique*, pp. 177-299, también editado por Lévi-Provençal, el texto árabe de un nuevo tratado andaluz de *ḥisba:* el de Ibn ᶜAbdūn, un poco anterior en fecha (s. XI), algo más descarnado, pero muy completo y lleno de datos. Su éxito fué extraordinario: en 1936 lo volvía en italiano F. Gabrieli *(Rendiconti de l'Accad. dei Lincei*, serie VI, vol. XI, pp. 878-935); en 1947, lo vertía al francés Lévi-Provençal, y en 1948 aparecía una traducción española mía, a la que asocié el nombre de mi gran amigo: *Sevilla musulmana a comienzos del siglo XII.* En 1953, en el tercer volumen de su magistral *Histoire de l'Espagne musulmane,* subtitulado *Le siècle du Califat de Cordoue*, vuelve a ocuparse Lévi-Provençal de la *ḥisba* andaluza (pp. 148-151 [2], 243 y 300). Y, por último, en El Cairo 1955, siempre Lévi-Provençal, publica el texto árabe de *Trois traités hispaniques de ḥisba* (el mismo de Ibn ᶜAbdūn y dos más breves: el de Aḥmad ibn ᶜAbd Allāh ibn ᶜAbd al-Ra'ūf, que parece quizá el más antiguo, y otro brevísimo y tardío de un tal ᶜUmar ibn ᶜUṯmān ibn al-ᶜAbbās al-Ŷarsīfī [3]). Los tres tratados forman el fascículo 1° de una serie sintomáticamente titulada *Documents arabes inédits sur la vie sociale et*

[1] Los términos *ṣāḥib al-sūq* y *al-muḥtasib* parecer haber coexistido algún tiempo (cf. Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, en *BAH*, I-II, n° 675: *aḥkām al-ḥisba al-madᶜuwwa ᶜinda-na bi-wilāyat al-sūq)*, aunque el primero es el más antiguo y acabó por desaparecer, dejando el campo libre al segundo. Según L.-P., *aḥkām al-ḥisba* y *muḥtasib* empezaron a usarse en el siglo XI.

[2] Únicamente creo que habría que corregir en estas páginas la idea de que el *ṣāḥib al-sūq* acumulaba al mismo tiempo la magistratura de *ṣāḥib al-šurṭa*. Un día espero dar sobre lo que yo creo que era esta última magistratura en al-Andalus una explicación muy distinta de la hoy corriente.

[3] Deriva esta nisba de Āŷarsīf o Ŷarsīf, hoy Guercif, en el Marruecos oriental. Sería un marroquí, al menos de origen, avecindado en España.

économique en Occident musulman au Moyen Age, al cual habrían seguido un 2° con extractos inéditos sobre la misma materia, con una introducción general, y un 3° de glosario filológico general de todos los tratados de *ḥisba* y documentos.

En la advertencia a mi traducción de Ibn ᶜAbdūn, dije ya: «Las obras de este tipo revisten, desde muchos aspectos, una importancia extraordinaria. Interesan fundamentalmente, de un lado, a los economistas, a los historiadores de las instituciones y a los que persiguen antiguas huellas de las corporaciones y los gremios; de otra parte, a los lingüistas, que respigan preciosos restos del vocabulario hispánico corriente en la Andalucía musulmana. Apasionan al historiador general, que, lejos de los palacios y de los campos de batalla, se encuentra en ellas como formando parte del pueblo mismo de las metrópolis moras de España, entre la aglomeración de los compradores, las trapacerías de los avispados mercaderes y el ojo avizor de los alfaquíes puritanos, pudiendo respirar la atmósfera misma del juego social y de las circunstancias locales. Valen, por último, de mucho hasta para el simple historiador de la poesía o de la cultura islámica en general, ya que obras de este tipo — íntimas, sabrosas, espontáneas, hispánicas — nos hacen descansar del hartazgo de la pomposa y correctísima literatura clásica y nos permiten avanzar enormente en el conocimiento interno y detallado de la intrincada problemática de la España musulmana. La obra de Ibn ᶜAbdūn es una ventana abierta sobre los mismos zocos pululantes, sobre la aljama silenciosa, sobre el río magnífico de Sevilla».

Lo malo era que los tratados andaluces de *ḥisba* conocidos hasta ahora resultaban muy tardíos, y había que acudir al por otra parte notorio conservadurismo islámico para proyectarlos hacia adelante. «Es indudablemente de lamentar — dice Lévi-Provençal *(Hist.*, III, p. 300) — que los tratados andaluces, tanto el de Ibn ᶜAbdūn como el de al-Saqaṭī, sólo nos describan un estado de cosas posterior en más de un siglo al período del califato. Pero como este estado de cosas apenas ha cambiado después en el Occidente musulmán hasta la época moderna — y el conocimiento de las ciudades marroquíes de tradición hispánica sigue siendo nuestra mejor guía para entender las obras

de los almotacenes andaluces —, parece que estemos autorizados para presumir que la imagen por estas últimas suministrada valía también para la época que precedió a su redacción, es decir a la de las taifas, e incluso al siglo X».

Y he aquí de pronto — gracias a la feliz idea del Dr. Makkī, que antes no se nos había ocurrido, de exhumar el texto enterrado en al-Wanšarīsī — el vacío colmado en parte; hénos ante un tratado de *ḥisba* magribí [1], no ya del siglo X, sino del IX. Y, en efecto, la previsión de Lévi-Provençal era exacta: hay naturalmente alguna evolución y ligeros cambios; pero la línea es la misma y la tradición idéntica (aunque afortunadamente haya mucha materia distinta). Comparemos, por ejemplo, dos noticias de las *Ordenanzas del zoco* con otras dos de Ibn ᶜAbdūn:

Ordenanzas, § 38.

El zabazoque de Sūsa consultó a Yaḥyà ibn ᶜUmar si, en el caso del leproso que vende aceite, vinagre o cualquiera otro líquido, ha de impedírsele hacerlo, y contestó: « — Sí». Se le preguntó: « — Y, si tuviera ganado, ¿puede vender su leche y su queso? ¿Puede vender los huevos de sus gallinas?» Contestó Yaḥyà: « — Prohíbasele todo eso y, si lo vende, anúlese la venta...» Se le preguntó a Yaḥyà qué ha de hacerse cuando un leproso vende un vestido..., si el comprador se entera después que era del leproso; y contestó: « — Si el vestido ha sido ya llevado, opino que, cuando al ser lavado encoge, hay defecto en la venta y ésta puede ser anulada; pero que no hay defecto que anule la venta si el lavado no le ha hecho encoger...»

Ibn ᶜAbdūn, § 164.

No deben venderse ropas de leproso, de judío, de cristiano, ni tampoco de libertino, a menos que se haga conocer al comprador el origen. No se debe tomar masa de un leproso, como salario por la cochura de su pan. Tampoco se comprará de leprosos huevos, pollos, leche ni otro producto, sino que ellos han de comerciar entre sí.

[1] El que no sea estrictamente andaluz, es diferencia que apenas tiene aquí importancia: el autor lo era; en ambas regiones — Ifrīqiya y al-Andalus — los problemas eran los mismos, y el ambiente resultaba en aquella primitiva sazón muy análogo. Ambas regiones estaban además sujetas a la influencia omnímoda del mālikismo.

Ordenanzas, § 49.

Se le consultó a Yaḥyà: « — Cuando el algodón está en grano y se da, para que lo limpien y carden, a los operarios, ¿es de éstos el grano y el polvillo que cae del algodón?» Contestó Yaḥyà: « — Son del dueño del algodón y no de los operarios...»

Se le preguntó a Yaḥyà: « — ¿Pasa lo mismo con el molinero que muele el trigo respecto del salvado que de éste sale?» Contestó: « — Sí: el salvado es del dueño del trigo, lo mismo que te dije en el caso del algodón».

Se le preguntó: « — ¿Pasa lo mismo con los retales de tela que les sobran a los alfayates cuando cosen zaragüelles o cortan vestidos?» Contestó: « — Sí: son del dueño de la tela, y otro tanto ocurre con todas las demás cosas análogas que se dan a hacer a operarios».

Ibn ʿAbdūn, §§ 174 y 175.

Los residuos de lana (?) no quedarán en poder del tejedor, porque son del dueño de la pieza de tela, o de quien la hiló, y así se resolverán estas cuestiones.

No se deberá permitir que los fabricantes de estopa se apropien los residuos del lino, pues no son suyos, a menos que consienta en ello el dueño del lino. Si se les dejase, el lino tendría muchos más residuos, que venderían luego para quedarse con el precio. Tampoco se consentirá que el cribador de trigo se apropie la cizaña que separa del grano, además del salario. La cizaña es del dueño del trigo, que, según quiera, puede dársela o tomarla para sí.

Como se ve en estos puntos en que ambas obras coinciden en el tema (ya hemos dicho que hay otros muchos asuntos en que afortunadamente no coinciden) el espíritu es el mismo. La única diferencia consiste en que en las *Ordenanzas* del siglo IX se trata de consultas o preguntas — en algún caso del zabazoque — a un alfaquí, que no es almotacén, el cual emite dictamen o da su opinión, mientras que en el tratado de *ḥisba* de fines del siglo XI o comienzos del XII es el almotacén quien por sí mismo ordena y decide lo que haya de hacerse.

A la vista del texto nuevo, que viene a ponerse en cabeza de los existentes, el Dr. Makkī, que es musulmán y buen conocedor de la literatura jurídica islámica, saca algunas conclusiones. En primer lugar, divide la evolución de la literatura magribí sobre *ḥisba* en dos períodos: uno en que el género aún no ha roto el cordón umbilical con el *fiqh* y no es objeto de obras separadas, y otro en que sí lo es. Este segundo se iniciaría precisamente con las *Ordenanzas del zoco* de Yaḥyà ibn ʿUmar. En

el primero, en cambio, la *ḥisba* habría vivido — por así decirlo gráficamente nosotros — en estado fetal dentro de las grandes obras jurídicas y en el vientre de los tratados sobre obligaciones (ventas, créditos, alquileres), materia ya muy importante en la *Muwaṭṭa'* de Mālik, tan archivenerada en al-Andalus, y que los andaluces desarrollaron particularmente: por ejemplo, en el capítulo de las ventas *(al-buyūᶜ)* de la *Hidāya* de ᶜĪsà ibn Dīnār (m. 212 = 827), alabado por Ibn Ḥazm y aprobado en Oriente, o en la sección dedicada a las obligaciones en los grandes tratados jurídicos de los maestros mālikíes antiguos (Saḥnūn, en Ifrīqiya, también dedicó gran importancia a la materia). En segundo lugar, y de modo análogo, el almotacenazgo no sería desde el principio una institución independiente, sino que habría ido diferenciándose y desprendiéndose poco a poco de la del cadiazgo, con la cual habría estado originalmente fundida (p. 99: *baᶜd an kānat mujtalaṭan bi-l-qaḍā'*).

No siendo yo musulmán como el Dr. Makkī, y sobre todo — lo que es peor — conociendo mucho menos la literatura jurídica islámica, no quiero juzgar con precipitación estas conclusiones, que me parecen interesantes, pero que me habría gustado ver más desarrolladas.

Que la *ḥisba* se basa y sustenta en el *fiqh* es axiomático y no necesita demostración ni discusión; pero ello quizá no quiera decir que su situación ancilar original — incluso por ser ancilar — suponga filiación, que es relación sanguínea. De idéntico modo, sobre que el *muḥtasib* (almotacén) dependía del *qāḍī* (cadí) no hay asomo de duda; pero sí puede haberla sobre la suposición de que las funciones del primero son una simple diferenciación progresiva de las del segundo, porque el almotacén tiene una esfera de acción subordinada a la del cadí, pero en buena medida muy distinta, de un lado por su carácter edilicio, y de otra parte por un imperativo religioso que acaso es tan original y primitivo como el cadiazgo: el *tagyīr al-munkar*.

En aceptar sin más la filiación de los tratados de *ḥisba* respecto a los «tratados de obligaciones» mālikíes también me acomete cierta vacilación: que hay materias en común es evidente; pero acaso lo es asimismo que la *ḥisba* no se ocupa sólo

de «contratos» u «obligaciones», y que su originalidad última o radical no consiste en esas materias en común, sino precisamente en el *tagyīr al-munkar* a que acabamos de referirnos; en la censura de las costumbres, en la represión de los dolos o fraudes, en la actividad policíaca (temas que sería curioso ver hasta qué punto se tratan en las obras doctrinales y, caso de tratarse, con qué espíritu).

Lo que sí resulta claro es que, por el carácter ancilar antes aludido, la *ḥisba* niña aparece en las *Ordenanzas* de Yaḥyà ibn ᶜUmar pendiente del *fiqh* y llevada de la mano por él: es una *ḥisba* que no echa a andar si una *fatwà* no le asegura que va por buen camino. Y entonces surge una nueva cuestión: ¿justifica este primitivismo que pongamos a las *Ordenanzas*, como hace el doctor Makkī, al frente de la serie de libros de *ḥisba* que empieza dos siglos largos más tarde con Ibn ᶜAbdūn? Si ya la existencia del primer grupo es dudosa y fantasmal (sería un primer grupo sin obras, sólo de prenuncios), en el segundo — caso de encabezarlo con las *Ordenanzas* — quedaría un vacío demasiado grande. Nos faltan eslabones en la cadena. Quizá el Dr. Makkī, que con tanta perspicacia ha detectado éste tan antiguo, pueda desenterrar otros. En todo caso, le ruego estime que estas observaciones no son más que un deseo de diálogo y de meditación en común sobre cuestiones en que no veo claro.

Como también quisiera hacer algunas «dulces objeciones» al comienzo de la introducción del Dr. Makkī. La literatura jurídica del Islam no ha estado ni está abandonada: la moderna islamología europea, de tan brillante tradición y de tan espléndido presente, se basa en ella; la escuela mālikí y sus textos han sido objeto de estudios, ediciones y traducciones, que en algún caso (pienso, entre otros, en Santillana) revisten carácter monumental; en nuestra modesta escuela arabista española las investigaciones sobre Derecho musulmán han ocupado un espacio quizá desproporcionadamente mayor del que debiera haberle correspondido.

Que esa literatura es fundamental y a veces indispensable,

no tiene vuelta de hoja. Pero no exageremos: la lógica reacción contra el relativo predominio de la historia militar-político-palatina puede, a su vez, convertirse en injusticia. No en balde esa historia ha tenido siempre la primacía en todas las épocas y en todos los pueblos. De otra parte, el que aún yazcan en las bibliotecas muchos códices de obras jurídicas esperando lectores o editores, depende de otras causas, por ejemplo: que haya muchísimas más obras de este tipo, y mucho más largas, que de todos los demás géneros; que la grafomanía islámica haya derivado más bien por este camino; y que mucha de esta literatura — a pesar de los hallazgos que en ella pueden hacerse — sea, ay, hasta para los especialistas irremediablemente tediosa.

No toda, claro está: buena parte presenta un interés apasionante; pero muchas veces no por lo que tiene de sustantivamente jurídico, sino por lo que tiene de adjetivamente social, pintoresco, económico, anecdótico, filológico, vital. Es lo que ocurre con los tratados de *ḥisba*, de los que no queda ninguno conocido inédito y que han tenido siempre el éxito antes señalado. Mi amigo el Dr. Makkī no negará que, apenas ha publicado el texto de las *Ordenanzas*, mi pluma, que no es la de un jurista, se ha sentido tentada — dejando aparte otras empresas y compromisos — a traducirlo.

Claro es que mi interés por las *Ordenanzas* no viene de que sean un texto de buena calidad literaria, porque no lo son, ni literariamente bien compuesto, porque no lo están, y ni siquiera del interés que puedan técnicamente tener dentro de campos jurídicos o religiosos en que carezco de competencia, sino de que nos aportan briznas de palpitante y auténtica vida antigua, como la alusión a las peonzas o a las muñecas (§ 26), al pobre que compra en el ropavejero del zoco un vestido lleno de piojos (§ 45), a la mujercilla que quiere blanquear su hilado en una colada con ceniza (§ 46), al cambista que muerde la moneda de oro para asegurarse de su ley (§ 47), y sobre todo a ese inapreciable pasaje que nos denuncia la encantadora coquetería de las tapadas qayrawāníes con ponerse chinelas chirriantes para que a su paso hasta el hombre más distraído hubiera de levantar la cabeza (§ 34). Este texto, además, como

tantos otros jurídicos, y en esto asiste toda la razón al doctor Makkī al ponderar su interés, nos documenta sobre la increíble complicación de la casuística islámica (§ 35 *b*, sobre el lodo de las lluvias en el zoco, que los comerciantes no tienen por qué barrer, si no lo tocan, pero que en cambio tienen que hacer desaparecer si lo barren y lo hacen montones; § 36 *a*, sobre que se puede cavar una zanja en torno a una tierra, pero no en torno a una casa, etc.), o sobre la dureza y sequedad de corazón de que en algunos puntos, al lado de justísimos aciertos, adolece el *fiqh* islámico, cuando por ejemplo prohibe radicalmente, aunque como es lógico con escasa o nula eficacia práctica, la música instrumental (§ 29), el empleo de juguetes infantiles (§ 26), o incluso el que las mujeres visiten el cementerio (§ 33). Se ha dicho que algunas de las desventajas que pueden encontrarse en el Islam proceden de sus propias ventajas: el fulgurante éxito inicial habría arrastrado la connatural debilidad política de un Estado que no pudo madurar ni formarse en la oposición o en la clandestinidad; la meridiana luz histórica que cae de pronto sobre la comunidad musulmana quita poesía a lo que se querría con perfiles menos precisos, hasta el punto de que su misma meticulosidad suscita dudas, mayores que las justas, sobre si son auténticos. Podría añadirse que muchos excesos del Islam proceden asimismo de una ultracorrección de los anteriores defectos de la sociedad beduína: un pueblo de analfabetos se convierte de pronto en un pueblo de grafómanos; unos hatos de feroces individualistas se encuentran de la noche a la mañana sometidos a una reglamentación tan microscópica, implacable, caprichosa y basada en el simple *taqlīd* (o «magister dixit») como la que — entre tantos otros millares de textos — suponen estas *Ordenanzas*.

En los momentos en que esta traducción ha sido hecha me era imposible consultar el texto litografiado de Wanšarīšī. Me baso, pues, con exclusividad en el publicado por Makkī, que bien merece esa confianza. Alguna ligerísima discrepancia va indicada en las notas.

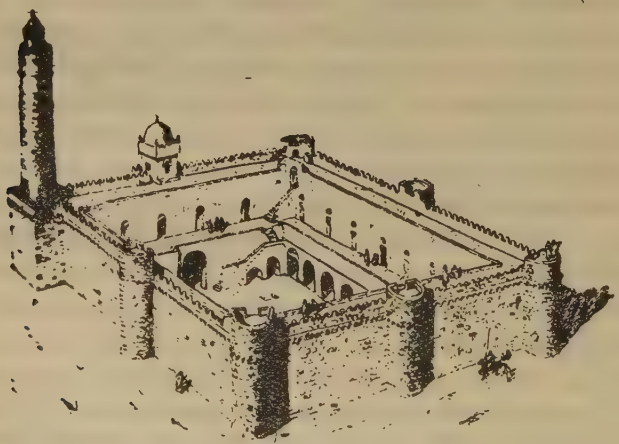
Hace tiempo vengo practicando el dividir los textos árabes,

para su mejor inteligencia y consulta, en párrafos numerados y titulados. Así lo he hecho asimismo aquí. Hay que advertir que el texto de Makkī conoce ya la división; pero la mía es distinta; los titulillos son los de Wanšarīšī cuando el texto los da [1], y a veces los completo; cuando el texto no los da, los añado yo y van entre corchetes [ ]; pero he prescindido de los titulillos que Makkī imprime en tipo pequeño y entre [ ], con advertencia de que son del copista y de que aparecen al margen de la edición litografiada. Los párrafos van numerados, y aunque su número total (56) casi coincide con el de la edición de Makkī (57), ello no quiere decir que en la distribución interna del opúsculo no haya entre el texto y la versión bastantes diferencias.

Mi anotación es independiente de la de Makkī, aunque, como es natural, su útil trabajo haya sido utilizado en ocasiones, pues para eso lo ha hecho. Ha de entenderse que esta versión va encaminada en principio a un público no arabista ni especializado (el arabista y el especialista no podrán prescindir del texto de Makkī): por eso mis notas carecen casi totalmente de detalles técnicos referentes a las ciencias del *fiqh* (derecho islámico) y del *ḥadīṯ* (tradición profética). Por no alargar estas páginas no se ha dado más que rarísima vez la concordancia, nada difícil de buscar, cuando existe, de los preceptos de estas *Ordenanzas* con los de los demás tratados de *ḥisba*. Se dan solamente las concordancias de los preceptos de las *Ordenanzas* mismas entre sí, y así podrá deducirse que éstas son un centón asaz desordenado y poco sistemático.

[1] Suele ser costumbre de los autores árabes, cuando tratan de materias diferentes en párrafos separados no poner sistemáticamente epígrafes a todos, sino sólo a algunos. Mejor dicho: tal práctica debe de ser casi siempre obra de los copistas. El no darse cuenta de ello y el tomar esos pocos títulos como sumario del libro, como a veces se ha hecho por orientalistas, conduce a notorios errores y despistes. Un ejemplo podemos ver en el tomo III del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān en el ms. de la Real Academia de la Historia: de él se ha dicho que tiene 38 capítulos (porque ese es el número de sus epígrafes), cuando en realidad consta — en mi cómputo — de 253 noticias independientes, que no llamamos capítulos, porque tienen extensión sumamente variable. Cf. mi artículo *A propósito de Ibn Ḥayyān: Resumen del estado actual de los estudios ḥayyāníes con motivo de una publicación reciente*, en AL-ANDALUS, IX [1946], p. 413, nota 2.

Para evitar repeticiones o referencias enojosas, en vez de poner notas a los nombres propios de persona, se ha redactado con éstos una lista alfabética que constituye el Apéndice 1°, y en la que podrán ser encontrados en compañía de sus fechas y de una sucinta información biográfica, suficiente para caracterizarlos. Los nombres de lugares son tan pocos, que no ha parecido necesario agruparlos. Por eso, los otros dos apéndices van dedicados: el 2° a la lista de los párrafos con sus títulos, tal como los hemos dispuesto en la versión; y el 3° a un índice de palabras típicas (se entiende, de palabras típicas españolas, no un glosario de las voces árabes), que redacté para mi uso y que seguramente no es completo, pero que, una vez hecho, me ha parecido oportuno añadir por si puede prestar al lector algún servicio.



El ribāṭ de Sūsa, donde acabó su vida y murió Yaḥyà ibn ʿUmar.

Dibujo de G. Marçais

LIBRO DE LAS ORDENANZAS DEL ZOCO

POR YAḤYÀ IBN ʿUMAR

(DIOS ALTÍSIMO SE APIADE Y ESTÉ SATISFECHO DE ÉL)

[1. — *Sumario de estas Ordenanzas*] [1].

Éste es el libro de las ordenanzas del zoco, en que se resume [2] lo que debe hacer el valí en el zoco de su grey, por lo tocante a medidas, balanzas, cahices, arreldes y onzas. También hay en él ordenanzas sobre los precios; sobre la venta de fruta antes de sazón; sobre los panaderos; sobre los carniceros; sobre la venta de peonzas y figuras; sobre fraudes y dolos; sobre instrumentos músicos y calderos destinados al vino; sobre el dueño de los baños; sobre las mujeres que plañen a los muertos y visitan los cementerios; sobre las mujeres que andan con chinelas chirriantes; sobre los que riegan la delantera de sus tiendas; sobre qué se ha de hacer cuando hay mucho lodo en el zoco; sobre quien cava una zanja alrededor de su tierra o de su casa, o abre una puerta nueva en su casa; sobre los judíos y cristianos que quieren hacerse pasar por musulmanes; sobre la venta de líquidos por enfermos contagiosos; sobre la medida menguada; sobre si en favor de un comerciante se ha de echar del zoco a los demás, y sobre el acaparador. Todas son preguntas que se

[1] Este primer párrafo hace las veces de título, prólogo y, al mismo tiempo de índice que, como podrá verse por el sumario que incluímos en el apéndice 2°, es bastante completo hasta nuestro § 43.

[2] En la Introducción, p. 258, nota 1 hemos dicho no estar claro si se trata del resumen de un libro más amplio, o se trata de que Ibn Šibl resume las obligaciones del valí. Gramaticalmente, podríamos inclinarnos a lo segundo.

le hicieron a Yaḥyà ibn ʿUmar y sus correspondientes contestaciones, recopiladas conforme las dijo, en versión de Abū ʿAbd Allāh ibn Šibl.

[2. — *Sobre la verificación de pesas y medidas*] [1].

Dijo Yaḥyà ibn ʿUmar: Debe el valí proponerse ser justo y mirar por los zocos de su grey, dando orden al hombre que conozca como el más de fiar en su ciudad para que visite el zoco. Ha de comprobar este tal con los patrones todas las pesas, balanzas y medidas que se usen en él. Al que hallare que las hubiese alterado en algo, ha de castigarle conforme al delito y a la ofensa contra el valí que en él vea, y echarlo del zoco, hasta que dé muestras de arrepentirse y volver al buen camino. Si así lo hace el valí, espero que se vea libre de culpa [en la otra vida] y que vayan bien, queriéndolo Dios, los negocios de su grey.

[3. — *Sobre los monederos falsos*] [2].

Si apareciesen en el zoco dirhemes de baja ley o mezclados con cobre, no ha de dejar de pesquisar y buscar quien los ha introducido, y en cuanto dé con él, ha de infligirle duro tormento; mandar que se le pasee en infamia por los zocos [3] como pena para que nadie vuelva a tener tratos con él, por ver si las gentes escarmientan ante el gran castigo que le cayó encima, y luego encarcelarlo según vea. Mande al hombre más de fiar a su alcance que vigile tal cosa en el zoco, a fin de que los dirhemes y dinares de las gentes sean buenos y ellas valoricen su moneda, pues esto es lo más importante de que puede preservar a su grey y les será de pro, tanto para su vida eterna como para la temporal, a más de esperarse que ha de ser grato a su Señor y acercarles a Él, si Dios quiere.

[1] Véase la misma prescripción en el § 41, al final. La necesidad de patrones conocidos se explica en el § 4.

[2] Hago párrafo aparte con esta materia, que en el texto árabe va inmediatamente unida a la anterior.

[3] Esta pena, que ha de aparecer muy a menudo en las Ordenanzas, es la muy usada en toda la Edad Media y que en el famoso pasaje cervantino se define, como es sabido: «con chilladores delante y envaramiento detrás» (*Quijote*, II-26).

[4. —] *Sobre la medida y la balanza, almudes, cahices, arreldes y onzas;* [*necesidad de tener patrones conocidos.*]

Fuéle dicho a Yaḥyà ibn ᶜUmar: — Véndense entre nosotros ṭrigo y cebada por medidas que han introducido las gentes de las tiendas, que no la autoridad, y que no tienen patrón. Así, en casa de éste es la medida grande y en casa de aquél, chica; pero las gentes se fían de ellas para sus tratos, aún siendo diferentes. Mira (Dios tenga misericordia de ti) lo que en eso conviene, dinos tu parecer, y danos claramente explicado aquello con que Dios te favorezca.

Yaḥyà ibn ᶜUmar respondió: — Dices que se venden entre vosotros trigo y cebada por medidas diferentes, y no conviene que los zocos de los musulmanes que viven en ciudades anden del modo que pintas. Si tienen a su frente un valí, ha de temer a Dios, su Señor, pensando en la grey que puso a su cargo, y velar por todas las medidas, balanzas, quintales, arreldes y onzas de esta grey, de suerte que sean conocidas. El patrón a que han de ajustarse sus arreldes sean las onzas con arreglo a las cuales el Enviado de Dios (a quien Dios bendiga y salve) hizo que se pagara el azaque del oro y de la plata, en metal.

[5. — *Ordenanzas sobre los molineros*] [1].

Asimismo, la parte *[maḳs]* que han de tomar los molineros de lo que muelan, no debe ser cobrada sino por medida conocida y corriente entre las gentes, y si no se conoce su capacidad, no es legal.

El molinero puede dar la delantera en la molienda a quien le plazca.

Si no anda la muela del molino y por ello se echa a perder

[1] Este apartado lo introducimos nosotros, porque si bien en su comienzo es continuación del anterior, en seguida pasa a tratar exclusivamente de los molineros, aunque muy lejos de la sabrosidad y el exquisito detalle con que siglos después lo hará al-Saqaṭī.

el trigo, no siendo ello por abandono del molinero, éste no saldrá responsable.

Si el trigo es molido después de picar la muela [1] [y se estropea la harina], sí saldrá responsable el molinero.

[*6. — Sobre si la autoridad debe imponer precios en el zoco.*]

Ibn Ḥabīb habló de lo que debe hacer el zabazoque sobre los precios [2], y fuéle consultado a Yaḥyà ibn ʿUmar: — Acláranos el precio que debe imponerse a los panaderos y a los otros tenderos que venden manteca, miel, aceite y sebo, pues si por ligereza y flaqueza de la autoridad se les deja sin fijar el precio, acaban con la gente. ¿Tienes por lícito que se les imponga precios? Caso de ser lícito, ¿qué ha de hacer la autoridad con quien rebaja el precio? [3]. Danos un argumento patente y una orden tajante, después de considerar esto que te escribimos, porque sólo lo hacemos porque nos preocupa y no vemos claro. Háznoslo tú también claro como agua que nos cure (Dios haga que tu ciencia te sea de pro).

Respondió Yaḥyà ibn ʿUmar: Dices que me escribes — tocante al asunto del precio que ha de imponerse a panaderos, verduleros y otros tenderos del zoco, como necesita el público — si es cosa lícita o no, y añades ser individuos que, si se les deja

[1] 'Picar la muela' (registrado por Alcalá y recogido por Dozy y por el glosario de Saqaṭī), es decir, tornarla áspera y rugosa después de estar demasiado lisa, con lo cual arenillas de piedra se juntan a la harina, era uno de los fraudes de los molineros, de que también se ocupa Saqaṭī. — Vide luego § 13, en dos pasajes.

[2] Esta frase, en el texto de Makkī, va unida al párrafo anterior y lo termina; pero a mí me parece más lógico separarla y hacer que encabece nuestro § 6.

[3] Como aquí no tratamos a fondo el aspecto estrictamente técnico y jurídico de las Ordenanzas, no podemos entrar en la debatida cuestión de si la autoridad debe o no fijar el precio del mercado, y, en caso afirmativo, con qué condiciones. Aquí la opinión de Yaḥyà ibn ʿUmar es evasiva, y la de Mālik que viene al fin del párrafo permisiva; pero luego en el § 40 *a)* se cita otra opinión de Mālik adversa, como lo es también, en el § 43 *a)*, la de Ibn al-Qāsim. En este último caso, el dictamen es absolutamente contrario a lo que se esperaría y se haría hoy: ¡se deja en libertad al acaparador de fijar el precio! — También repugna al espíritu moderno la idea que vemos al final de este § y en el § 40 *b)* de que el que perturba el mercado no es el que sube el precio sino el que lo rebaja (!).

sin fijar el precio, acaban con la gente. Mi respuesta es la que sigue: Todos los musulmanes deben asirse a la Zuna e imitar al señor de los mundos y al imām de los piadosos (sobre quien caigan las bendiciones de Dios), pues, de hacerlo así y ser asistidos por Dios para conseguirlo, les vendrá del Señor Generoso lo que desean. Así nos lo ha explicado nuestro Señor (cuyo Nombre sea exaltado) en su Libro, cuando dice (exaltada sea su Majestad, santificados sean sus Nombres y ensalzado sea grandemente) [VII, 94 [1]]: «Si las gentes de los pueblos hubiesen creído y sido piadosas, les habríamos abierto bendiciones del cielo y de la tierra; pero desmintieron la Verdad y las hemos cogido por lo que ellas mismas se ganaron». Y dice también (exaltado sea su Nombre) [V, 70 [2]]: «Si hubiesen cumplido la Tora, el Evangelio y lo que les fué revelado por su Señor, habrían comido de lo que hay por encima de ellos y por bajo de sus pies». Dijo Mālik, cuando le plantearon la cuestión de imponer precios a la gente: «Al que baje del precio de la gente, echésele». Dijo asimismo Mālik, según la versión oral de Ašhab: «Si el zabazoque ha dicho: 'Vended a un tercio de arrelde [la carne] de cordero y a medio arrelde [la carne] de camello', no veo en ello mal. Siempre que a las gentes se les impone un precio, es cosa en que tendrán una ganancia que podrán apuntarse sin injusticia».

[7. — *Sobre si debe ser uno el precio en la ciudad y en la comarca.*]

Se le preguntó si los zocos de la comarca habían de acomodarse a los de al-Qayrawān en los precios de todos los alimentos y mercancías, es decir, en cuanto en esos zocos se vende de cosas que se comen y beben o que no se comen ni se beben.

Respondió: — No recuerdo haber oído nada sobre ello, y mi opinión es que los zocos de la comarca han de ser independientes del zoco de al-Qayrawān.

[1] En la Vulgata del Cairo es el versículo 96. No sé cómo Makkī dice que es el 7.

[2] En la Vulgata del Cairo es el versículo 66. No sé cómo Makkī dice que es el 5.

(Abū-l-ᶜAbbās ᶜAbd Allāh ibn Aḥmad ibn Ṭālib dijo lo mismo; pero Muḥammad ibn ᶜAbd Allāh dijo: «Han de acomodarse a los zocos de al-Qayrawān»).

[*8. — Sobre los higos untados de aceite* [1].]

Se le preguntó si ha de prohibirse untar los higos y contestó: — Opino que ha de prohibirse untarlos con aceite.

Se le preguntó: — ¿Y [qué ha de hacerse] si ya se han untado y se venden en los zocos?

Contestó: — Opino que se ha de publicar de antemano la prohibición, y si después alguien los unta, sus higos untados dénse de limosna a los pobres, para que así escarmiente.

[*9. — Sobre que las semillas se deben vender ya abechadas.*]

Se le preguntó si los tratantes en grano no deben vender trigo, cebada, habas, lentejas, garbanzos u otras semillas antes de ahecharlas.

Contestó Yaḥyà: — Opino que se les debe obligar a hacerlo así.

[*10. — Sobre el pan falto de peso* [2].]

Dijo Yaḥyà: — Opino que si alguien vende pan falto de peso, por desobediencia, después de haber sido advertido, el pan debe ser dado de limosna y él echado del zoco.

[*11. — Sobre la leche aguada* [3].]

Dijo también: — La leche adulterada con agua dése de limosna y no se tire.

[1] Este fraude sería hoy incomprensible, dado el precio del aceite. Entonces parece que se hacía para que los higos aumentaran de peso. — Vuelve a aludirse de paso a los higos untados en el § 12.

[2] Cf. §§ 13, 28 y 42.

[3] Cf. §§ 17 y 42.

[12. —] *Sobre la venta de frutas antes de sazón.*

Se le preguntó sobre los higos, manzanas, uvas, albérchigos y las demás frutas que se venden en el zoco antes de sazón.

Contestó: — Si en la población en que tal ocurre hay mucha fruta, no veo mal en ello; pero si hubiere poca, prohíbase cogerla verde, porque, a más de hacer daño a quienes la comen, luego la piden cuando es su tiempo, y, como se encuentra apenas, encarece.

Se le preguntó qué ha de hacer un hombre si compra cestillos de higos, de verano o de invierno, y encuentra al vaciarlos que los higos no están maduros.

Contestó: — Si el vendedor no se lo ha especificado, una de dos: puede a su gusto quedarse con ellos o devolverlos.

Se le preguntó: — ¿Y si los compradores son los comerciantes de los zocos, y encuentran que los higos no han madurado o están untados [1]?

Contestó: — Si los compradores son los comerciantes de los zocos, digo lo mismo: devuélvanlos al vendedor y no se vendan en los zocos de los musulmanes. Y si alguien los vende tras haber sido advertido de antemano, dénse de limosna para que escarmiente.

[13. —] *Ordenanza sobre los panaderos* [, *horneros y molineros.*]

Fué preguntado Yaḥyà qué debería hacer un hombre que compra un pan y lo parte, si, al comer un bocado, encuentra en él una piedra.

Contestó: — Devuelva lo que le sobre, quedando el precio de la parte que comió y en la que encontró la piedra a cargo del vendedor, que debe volverle la suma íntegra por que lo compró; pero, a su vez, el vendedor puede devolvérselo al hornero por la misma suma en que lo compró, yendo en perjuicio del hornero el precio de la parte que falta por haberse encontrado en ella una piedra. A los horneros debe, además, prohibírseles

[1] Sobre los higos untados de aceite, cf. antes § 8.

obrar así. Mándeseles que no muelan el trigo de que hacen el pan sin antes ahecharlo y limpiarlo de piedras y yerbas, y que no echen en la harina el picado de la muela [1].

Dijo además Yaḥyà: — Opino que ha de ordenárseles así y no tener indulgencia en ello.

Aun añadió: — Prevéngaseles con antelación de todo ello, y si alguno infringe la prohibición dése su pan de limosna para que escarmiente.

Se le preguntó: — ¿Debe además encarcelársele?

Contestó: — Opino que bastará con echarlo del zoco y con que no fabrique pan.

Se le preguntó qué ha de hacerse si en los tenderos se encuentra pan falto de peso, y contestó: — Opino que aquel a quien se le encuentre debe ser castigado y echado del zoco, porque, siendo ése su negocio, no puede alegar disculpa para la falta de peso [2].

Se le preguntó: — Pero ¿quién debe ser castigado: el hornero o el tendero?

Contestó: — Si el tendero sabía la falta de peso, deben ser castigados los dos.

Se le preguntó qué ha de hacerse con el hornero que mezcla trigo malo con el bueno.

Contestó: — Prevéngasele primero, y, si a pesar de la prohibición vuelve a las andadas, castíguesele y échesele del zoco.

Se le preguntó qué se ha de hacer cuando un hombre entrega su trigo al molinero y éste se lo muele tras de picar la muela y la piedra [picada] le estropea la harina [3].

[Contestó: — [4]] Ašhab dijo: El molinero será responsable por una cantidad igual de trigo. Pero Aṣbag limitó: A menos de que el dueño del trigo estuviera enterado y consintiera.

1 Ṣobre el picado de la muela, cf. antes § 5.

2 Cf. §§ 10, 28 y 42.

3 Sobre el picado de la muela, cf. § 5 y antes en este mismo § 13.

4 El interrogado sobre todas estas cuestiones es siempre Yaḥyà ibn ʿUmar. Me ha parecido, pues, que hay que suplir este «contestó», que no está en el texto de Makkī.

[14. — *Sobre el que ha untado de pez la medida.*]

Dijo Yaḥyà: — ᶜUbayd Allāh ibn Muᶜāwiya, tomándolo de Aṣbag ibn al-Faraŷ, me refirió que éste dijo: «Preguntado Ašhab ibn ᶜAbd al-ᶜAzīz qué había de hacerse con un hombre que había untado su medida con pez para que tuviera menor cabida, contestó: — Opino que se le castigue y se le eche del zoco».

[15. — *Sobre la pena de expulsión del zoco.*]

Por su parte, Ibn Wahb contó haber oído decir a Mālik: «Preguntóme el zabazoque qué había de hacerse con un hombre que defraudaba en el zoco, y le mandé echarlo del zoco sin pegarle, porque esa pena me pareció más dura para él que la paliza».

[16. — *Sobre los dátiles madurados artificialmente* [1].]

También dijo Ibn Wahb: — Más de una vez oí hablar a Mālik contra los que adulteran los dátiles frescos con macerarlos para que maduren, y los venden así en los zocos para producir una rápida elevación de precios.

Yaḥyà dijo que opinaba lo mismo y lo hacía suyo.

[17. — *Sobre lo que se ha de hacer con las sustancias adulteradas.*]

Preguntado Mālik sobre si se había de tirar la leche adulterada con agua [2], contestó: — Aunque las gentes están por que se tire, yo opino que ha de darse a los pobres.

Le preguntaron: — ¿Gratis?

Contestó: — Sí, cuando aquel a quien se le coge es el que la adulteró.

Preguntáronle: — ¿Y del azafrán y del almizcle opinas lo mismo que de la leche, cuando están adulterados? [3].

1 Cf. luego § 27.
2 Cf. § 11 y 42.
3 Cf. § 42.

Contestó: — Hágase lo mismo, si el que los vende es quien los ha adulterado; pero si él los compró ya adulterados, no opino igual, porque se perdería con ello el dinero de la gente.

Se le preguntó a Yaḥyà si hacía suyo todo esto, y contestó que sí.

[*18. — Sobre la mezcla de leche de vacas y cabras.*]

[Dijo] Ašhab: — Pregunté a Mālik sobre la leche de vacas mezclada con la de cabras: si habían de venderse cada una por separado, o podían venderse juntas, y me contestó [1] que lo que había de hacerse era, al venderlas, advertir al comprador que era leche mezclada de vacas y cabras.

Se le preguntó a Mālik: — ¿También opinas que al venderse la crema y la manteca de ellas obtenidas, se le advierta de la mezcla al comprador?

Contestó: — Sí, aunque para mí mejor es no mezclarlas.

Le preguntaron a Yaḥyà: — Si se mezcla crema de leche de ovejas con crema de leche de vacas, o una leche con otra, y luego se vende así sin decirlo, ¿opinas que la venta es nula, que la leche se ha de dar de limosna y al que la vende castigarle si reincide?

Contestó: — Sí, porque ha defraudado e infringido la prohibición, y el Profeta (a quien Dios bendiga y salve) dijo: «El que nos defrauda no es de los nuestros».

[*19. — Sobre si es o no nula la venta de pepinos que salen amargos.*]

Dijo Mālik sobre los pepinos que salen amargos: — Las gentes del zoco están por anular la venta, pero yo no sé por qué ha de anularse.

Ašhab opinó que si se trata de uno o dos pepinos que salen amargos, puede anularse la venta, pero si es por cargas, no.

[1] Acepto la lógica corrección que hace aquí Makkī al texto.

Muḥammad [1] limitó: — Salvo en el caso de que todos o la mayoría salieren amargos, pues entonces hay que anularla.

[*20. — Sobre la nulidad de la venta de huevos echados a perder.*]

Tocante a los huevos, ha de anularse la venta si salen malos, porque los huevos echados a perder pueden conocerse [2].

[*21. — Sobre la mezcla de diferentes calidades de una sustancia.*]

Dijo Ibn Wahb: «— Preguntado Mālik sobre un hombre que mezclaba miel buena con otra menos buena y luego la vendía, le oí decir: 'Eso es fraude'. Añadió Mālik: 'Lo mismo ocurre con la manteca y el aceite, a menos que el que haga la mezcla la haga para comerla él'. Le preguntaron: '— ¿Y si hace la mezcla para comerla él y luego se ve en la necesidad de venderla?' Contestó: '— Pues que no la venda'.»

Le preguntaron a Yaḥyà: «— ¿También opinas tú todo eso igual?». Contestó: «— Sí». Le preguntaron: «— ¿Y si alguien del zoco mezcla aceite añejo con aceite nuevo y lo vende en los zocos de los musulmanes, siendo ambos aceites iguales en la buena calidad y no habiendo en contra sino que las gentes gustan más del aceite nuevo?» Yaḥyà contestó: «— Si el aceite añejo y el aceite nuevo son iguales en buena calidad, la mezcla es permisible; pero opino que debe advertirse al comprador. Si no se le advierte, el comprador queda en libertad: si quiere, puede quedarse con la compra, y si quiere, puede anularla. Tocante al que mezcla aceite no bueno con aceite nuevo o añejo bueno, ése defrauda y comete lo que no le es lícito. Sin embargo, como alguno puede ser excusable por ignorancia — por ejemplo, un campesino que piense que eso es lícito —, lo mejor será advertir de antemano la prohibición de vender tal aceite en

[1] Makkī supone que este Muḥammad es Muḥammad ibn ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Ḥakam, mālikí egipcio, discípulo de Ašhab.

[2] Según Ibn ʿAbdūn (§ 113 de mi traducción) se conocían metiéndolos en agua.

los zocos de los musulmanes, y así el que luego lo haga será castigado, y su aceite dado de limosna a los pobres. Tal es mi parecer, aunque el acierto sólo reside en Dios» [1].

[22.—] *Ordenanza sobre los carniceros.*

Fué preguntado Ibn al-Qāsim sobre el carnicero que teniendo carne grasa y carne magra, las mezcla y las vende mezcladas en la misma pesada, con lo cual el comprador ve que hay carne magra y grasa, pero no sabe cuál es el peso respectivo de una y otra [2].

Contestó: — Si se trata de pocos arreldes, tales como cinco o seis o cosa así, que la gente compra por uno o dos dirhemes, no veo mal en ello; pero si se trata de muchos arreldes, tales como veinte o treinta o cosa así, no es buena cosa, porque da lugar a abusos. Opino que debe impedirse a los carniceros que lo hagan, por constituir fraude y por no serles lícito hacerlo.

[23. — *Más sobre la mezcla de diferentes calidades de una sustancia* [3].]

Dijo Aṣbag: — Pregunté a Ibn al-Qāsim, tocante a un hombre que mezclaba aceite rancio con el nuevo, y manteca rancia con la nueva, si es que algo de eso era lícito. Me contestó: «— No es lícito ni hay bien en ello, y no comprendo cómo me lo preguntas. En cierta ocasión Mālik me dijo tocante a algo que le pregunté: ¿Todavía ahora me preguntas cosas así?»

Se le preguntó a Yaḥyà: — ¿Y qué pasa cuando alguien mezcla su trigo, si se lo compra un hombre que no lo sabe, pero que acaba por enterarse?

Contestó Yaḥyà: — Si se lo compra alguien sin saberlo, puede devolvérselo al vendedor y recobrar de éste el precio que hubiere pagado. Prevéngase entonces al vendedor que no venda

1 Esta materia se reitera en parte y en parte se continúa en el § 23.
2 Cf. § 28, al principio. Cuestión conexa es la del § 56.
3 Véase antes § 21.

así, y si después de esta prohibición reincide, échesele del zoco e impídasele que venda en él; que le será pena más dura que los azotes.

[*24. — Más sobre los carniceros.*]

Fué preguntado Yaḥyà sobre los carniceros que hinchan la carne soplando [1] o mezclan carne de carnero con carne de cabra [2].

Contestó: — El hinchar la carne soplando es reprobado por los ulemas. Prohíbaseles del modo más terminante, y si reinciden, échéselos del zoco. Tocante a la venta de carne de cordero y carne de cabra, opino que cada cual debe ser expuesta por separado y vendida cada cual a su respectivo precio. Esto es lo que opino, aunque el acierto sólo reside en Dios.

(Dijo Ibn Wahb: — Preguntado Mālik sobre un hombre que hinchaba la carne soplando, como hace el carnicero, le oí contestar: «Me repugna semejante cosa y opino que debe prohibirse»).

[*25. — Sobre los comerciantes que suprimen la competencia para favorecer a uno de ellos.*]

Fué preguntado Yaḥyà qué debe hacerse con los carniceros y verduleros cuando dejan solo en el zoco a uno de ellos para que sea el único vendedor por uno o dos días, sin rebajar nada en el precio; lo cual hacen no más que por ayudarle, porque se le haya acabado el dinero y quiere casarse.

[1] No entiendo bien en que consiste este fraude. En el tratado de Ibn ʿAbd al-Raʾūf (ed. Lévi-Provençal, *Trois traités hispaniques de «ḥisba»*, Cairo 1955) se dice (p. 94): «Prohíbase a los desolladores que soplen en la res degollada, una vez desollada, para hacer ver al ignorante que aquello es sebo y grosura. Ibn al-Qāsim dijo que soplar en la carne altera su sabor. Castígueseles si reinciden». — Al-Saqaṭī (*Un manual hispanique de «ḥisba»*, ed. Colin et Lévi-Provençal, París 1931, p. 32), no dice más que: «Prohíbase [a los jiferos] que soplen a las reses al desollarlas, para que no sople en ellas aquel a quien le huela el aliento y altere con ello el olor de la carne».

[2] Sobre esta mezcla, cf. § 28 al comienzo.

Contestó Yaḥyà: — Si dejan solo en el zoco a ese hombre, como dices, y en ello hay perjuicio para el común, prohíbaseles; pero si no rebaja el precio y no hay en ello perjuicio para el común, no hay mal en ello, siempre que no rebaje el precio [1].

[*26. — Sobre la fabricación de peonzas y muñecas.*]

Repugnaba Mālik que se fabricasen peonzas [2] y figuras, y que se vendiesen a niños.

Preguntado Mālik sobre la licitud del comercio en huesos del tamaño de un palmo de que se hacen las figuras con que juegan las mozuelas, contestó: — No hay bien en esas figuras.

[*27. — Casos en que, al cerrarse una venta, es preciso advertir al comprador.*]

Refirió Ibn Wahb: — Tocante a los dátiles sin sazón, que se forman en las palmeras y que se maceran para que se maduren [3] dijo Mālik: «No veo mal ello, si se advierte». Yaḥyà comentó: — También yo sé que lo dijo Mālik.

«Asimismo, tocante a los vestidos que se venden después de usados y lavados [— dijo Mālik —], no veo mal en que se vendan, siempre que se advierta que han sido usados y lavados, pero opino que es venta defectuosa si no se advierte». Añadió: «Opino que ha de advertirse al que compra dátiles macerados en vinagre y vestidos lavados después de usados, porque [si no, la venta es] defectuosa y fraudulenta».

Se le preguntó a Yaḥyà: —¿Tú también sostienes todo esto?

Contestó: — Yo no opino que esos dátiles macerados en vinagre deban venderse, ni aunque [4] se advierta, porque acaso el comprador no sepa que pueden hacerle daño cuando los coma. Lo de los vestidos es más permisible.

1 No puedo entender que el perjuicio para el procomún consistiera en que rebajara el precio, cuando parece que debería ser al contrario.

2 En árabe *duwwāmāt*. Cf. Dozy, *Suppl.*, I, p. 478.

3 Sobre los dátiles artificialmente madurados, cf. antes § 16.

4 El texto de Makkī tiene aquí, por errata وأن, en vez de وإن.

Se le preguntó a Yaḥyà: — Entonces, ¿opinas que la venta hecha sin previa advertencia es nula, y que el que la hace, puesto que obra con dolo, ha de ser castigado con la expulsión del zoco, si lo hace más de una vez?

Contestó: — Sí.

[28. — *Sobre qué haya de hacerse con la mercancía de un defraudador fugitivo.*]

Cierto cadí escribió a ʿAbd Allāh ibn Aḥmad ibn Tālib con esta consulta: — Si un carnicero mezcla lo graso con lo magro [1] y el carnero con la cabra [2], y, cuando es sorprendido, huye y deja la carne; o si un panadero vende pan falto de peso [3], y, cuando es sorprendido, escapa y deja la tienda, ¿ha de cerrársele la tienda y emplearse la carne o el pan que no haya temor de que se hayan echado a perder, o qué opinàs en el caso?

Contestó por escrito: — Si el carnicero o panadero escapa, ciérrale la tienda; y si temes [¿que el castigo sea poco?], véndele la mercancía y retén el precio.

Se le preguntó a Abū Zakariyyā' Yaḥyà ibn ʿUmar: — ¿Te satisface esta opinión suya? ¿La sostienes tú?

Y contestó: — Sí; la sostengo.

[29. —] *Ordenanza sobre los instrumentos músicos [y su licitud.]*

Fué preguntado Yaḥyà: — Si un hombre es invitado a una boda [4] (es decir, al banquete nupcial o *walīma*), o a una circuncisión, o a un festín, y oye en la fiesta tocar el albogue, [5], o

1 Cf. antes § 22. Cuestión conexa es la del § 56.

2 Sobre esta mezcla, cf. § 24.

3 Sobre el pan falto de peso, cf. §§ 10, 13 y 42.

4 Para la boda musulmana y su celebración, puede consultarse, como orientación general, Heffening, en *EI*[1], IV, 1094-1103 *(ʿurs)*.

5 En árabe *al-būq*, que es en general la trompa (tubo cónico) o la trompeta (tubo cilíndrico), de cualquier materia, pero muchas veces de metal. Aunque algunos lexicógrafos árabes le dan etimología persa, parece venir de βυκάνη o *buccina*. Cf. Farmer, en *EI*[1], *Suppl.*, pp. 45-47 *(būḳ)*.

el *ḳabar* [1], o el *mizhar* [2], o el laúd [3], o el *ṭunbūr* [4], y sabe que en ella hay bebidas inebriantes, ¿opinas que debe aceptar?

Contestó Yaḥyà: — No debe aceptar si sabe que en ella hay bebidas inebriantes [. . .] [5]. El albogue, si alguien lo roba, ha de calcularse lo que valdría roto, y si es un cuarto de dinar, rómpase [6]. Lo mismo ha de hacerse con el laúd y con los demás instrumentos ilícitos: sólo han de tasarse rotos. No así, el *ḳabar* y el adufe redondo [7], porque éstos están tolerados y hay que tasarlos sin romper.

[1] Los diccionarios árabes lo definen como una especie de atabal y dicen que es vocablo *muʿarrab*, 'arabizado', es decir, de origen extranjero. Makkī cree que viene de *caurus* o *corus*, y cita la autoridad de Dozy, *Suppl.*, II, 437-438; pero es un error: Dozy aduce esa etimología para otra acepción, que es la de 'viento noroeste' (en español 'coro' y 'cauro', con ese sentido, están aún en el Dicc. académico, como usados en poesía). — Farmer, en *EI*[1], *Suppl.*, pp. 230-231 *(ṭabl)*, lo explica: «Le plus ancien nom pour désigner le tambour cylindrique à une seule peau semble être *ḳabar*... Les lexicographes donnent de ce nom des explications confuses... Le nom fut probablement dérivé de l'amharique *ḳabaro*, et nous savons que les Arabes empruntèrent au moins un tambour à l'Abyssinie». — Si *ḳabar* viniera del latín, habría probablemente subsistido en Occidente, y vemos que no ha sido así.

[2] Cf. Farmer, *EI*[1], *Suppl.*, 79-80 *(duff)*: Para Farmer el *mazhar* o *mizhar* es el adufe redondo sencillo de la época anteislámica o del Islam primitivo (véase, sin embargo, *infra*, p. 285, nota 2). Los lexicógrafos árabes lo definen como un *laúd;* pero esa definición — adoptada por los autores de música — viene seguramente de que un lexicógrafo antiguo decía que «el *mizhar* es un instrumento músico como el laúd»(es decir, «como el laúd es también un instrumento músico»). En efecto, en glosarios medievales tiene el equivalente *tinfanum* = *tympanum*.

[3] Cf. Farmer, *EI*[1], IV, 1038-1039 *(ʿūd)*.

[4] A pesar de su identidad fonética con *tambor*, no se trata de nuestro 'tambor', sino de un instrumento de cuerda, una especie de laúd con caja más pequeña y cuello más largo; es la «pandora»: cf. Farmer, *EI*[1], *Suppl.*, 269-70 *(ṭunbūr)*. Por tanto, está en la familia *bandola, mandola (bandolina, mandolina)* y *bandurria*.

[5] Aquí, aunque Makkī no lo advierta, hay indudablemente una laguna. No hay modo de ligar lógicamente esta frase con la siguiente. Debe de faltar algo sobre la necesidad o conveniencia de romper los instrumentos o apoderarse de ellos *(tagyīr al-munkar)*.

[6] En § 30 se explica como el albogue debe ser fundido, y el cobre devuelto a su dueño.

[7] Para el adufe, cf. Farmer, *EI*[1], *Suppl.*, 79-80 *(duff)*.

Preguntó a Yaḥyà alguien a quien Dios confió el apacentamiento de su grey: — ¿Qué ha de hacerse cuando en una boda se oye tocar el albogue, o cuando se oye tocar el *ḳabar* o el *mizhar* sin que haya boda?

Contestó: — Opino que todo eso ha de ser prohibido, salvo si es en una boda, y ya te he explicado antes lo que los ulemas prohiben y lo que permiten para la publicidad de la boda.

Dijo Aṣbag: Preguntado Ibn al-Qāsim sobre si un hombre invitado a un festín, caso de encontrar en él un músico ejecutante, debía entrar, contestó: «— Si se trata de instrumentos sencillos tales como el adufe, el *ḳabar* o esos que tocan las mujeres, no veo mal en ello».

De Mālik se cuenta que no veía mal en el empleo del adufe y del *ḳabar*. Aṣbag dijo: — En las bodas los tocan las mujeres y son para publicidad de la boda. Me refirió ʿĪsà ibn Yūnus, que lo tenía de Jālid ibn Ilyās, y éste de Rabīʿa ibn Abī ʿAbd al-Raḥmān, y éste de al-Qāsim ibn Muḥammad ibn Abī Bakr, y éste de ʿĀ'iša, la esposa del Profeta (a quien Dios bendiga y salve), que el Profeta dijo: «Publicad el matrimonio y aporread para ello en el *girbāl* (es decir, el adufe redondo)» [1].

Sigue Aṣbag: — A mí no me gusta el *mizhar*, que es el adufe poligonal [2], y prefiero que con el adufe no haya nada más, pues consta de él que la primera generación [de musulmanes] lo tenía autorizado en las bodas. Si junto con él se toca el

1 Para Farmer, *EI*[1], *Suppl.*, 79-80 *(duff)*, *girbāl* es probablemente el adufe redondo con cuerdas de tensión; y que es el adufe redondo lo comprueba este texto. El nombre viene de la semejanza con el *girbāl* = 'criba' o 'zaranda' redonda, 'garbillo', palabra esta última que viene precisamente del vocablo árabe.

2 Antes, p. 284, nota 2, hemos hablado del *mizhar* sin más, y hemos visto que Farmer lo definía como el 'adufe redondo sencillo'; pero aquí vemos que era (o al menos que era también) el 'adufe poligonal', en árabe *al-duff al-murakkan* = 'el adufe esquinado, con esquinas'. Makkī aduce un curioso texto del comentario de Bāŷi a la *Muwaṭṭa'*, en que se habla del *mizhar murabbaʿ* = 'el mizhar cuadrado' (¿luego había un *mizhar* no cuadrado?). S prescindimos de este último texto y nos atuviéramos sólo al nuestro, tendríamos que — dentro del género *duff* — habría un *duff redondo* llamado *girbāl* y un *duff poligonal* llamado *mizhar;* pero esto sería demasiado claro, y la realidad, sobre todo en esta materia, suele ser más compleja. Farmer, en su artículo *duff*, habla asimismo de un *duff murabbaʿ*.

ḫabar, no veo mal en ello; pero no es lícito añadir a estos dos ningún otro instrumento, ni aún tampoco esto es lícito fuera de las bodas, como no es lícito el canto en ningún caso, ni en bodas ni en no bodas. Contóme Ibn Wahb, que lo tenía de al-Layṯ ibn Saʿd, que [el califa] ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz escribió a las provincias ordenando fueran rotos todos los instrumentos, con la sola excepción del adufe en las bodas.

Dice Yaḥyà: — A esto me atengo y tal es mi opinión. Preguntado Saḥnūn si la comida de la *walīma* era la comida de bodas, le oí contestar que sí, y al serle preguntado: «— Y ¿opinas que el hombre invitado a ella debe asistir?», replicó: «— En caso de que haya en ella tocadores de instrumentos y música, no; pero si en ella [1] no los hay, ya consta sobre el punto en las tradiciones proféticas *[ḥadīṯs]* lo que consta». Quiere decir — continuaba Yaḥyà — que está mandado que acepte [2]. Añadía Saḥnūn que le preguntaron a Mālik: «— Si un hombre va por un camino y encuentra en él tocadores de instrumentos, ¿opinas que debe seguir adelante o volverse?», y que contestó: «— Si no teme que a su corazón le apetezca la música, puede seguir adelante; si no, que se vuelva». Nos fué referido de al-Ḥārit ibn Miskīn que dijo haber oído de Ašhab lo siguiente: «— Pregunté a Mālik ibn Anas qué debe hacer un hombre invitado a una *walīma* si en ella hay uno de los que caminan sobre la cuerda [3], y un individuo a quien ponen sobre la frente un gran madero sobre el cual se sube otro individuo, estando el madero sobre la frente del primero [4], y Mālik contestó: ʿNo creo que deba ir, y opino que no esté con ellos'. Le fué preguntado entonces: ʿY, si entró sin saberlo y se entera después, ¿opinas que debe salir?'. Contestó: ʿSí; porque Dios (honrado y exaltado sea) nos dice [IV, 139 [5]]: No os quedéis con ellos hasta que

1 El texto de Makkī dice aquí, por errata, فيهما, en vez de فيها.

2 En efecto, un *ḥadīṯ* del Profeta, citado en la *Muwaṭṭa'* de Mālik, dice: «Cuando uno de vosotros sea invitado a una *walima*, que vaya a ella»

3 Es decir, un funámbulo.

4 Esta noticia sobre funámbulos y acróbatas en las bodas es de las más curiosas del opúsculo.

5 El nº del versículo en la Vulgata del Cairo es 140.

no se sumerjan en otra conversación'. En la *Muwaṭṭa'* de Ibn Wahb consta, tomado de ʿAlī ibn Abī Ṭālib, que, hallándose el Enviado de Dios (a quien Dios bendiga y salve) con sus Compañeros entre los Banū Zurayq, oyeron cantar y tocar y que el Profeta preguntó: 'ʿ¿Qué es eso?'. Le contestaron: 'ʿEs el matrimonio de Fulano, oh Enviado de Dios'. Y entonces dijo: 'ʿBien sabe cumplir con su religión: esto es matrimonio y no libertinaje, pues no hay matrimonio mientras no se oye el adufe o se ve el humo [de la cocina]'. [El califa] ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz escribió a Ayyūb ibn Šuraḥbīl: 'ʿManda a tus subordinados que toquen en las fiestas el adufe, que es el que separa entre matrimonio y libertinaje; pero impide actuar a los que tocan los *barābiṭ*'. Según Abū Ṭāhir, con esta palabra quería dar a entender los laúdes y *ṭunbūres*» [1].

[30. —] *Sobre los calderos destinados al vino.*

Escribió uno de sus cadíes a ʿAbd Allāh ibn Ṭālib: — Me denunciaron el asunto de unos calderos de cobre que se hacen aquí y que no valen más que para contener vino, diciéndome que, si quiero suprimir el vino y poner en aprieto a los que lo beben, debía quitar de en medio tales calderos. En efecto, por mi mandato fueron recogidos de quienes los tenían y los he puesto reunidos en un lugar seguro, donde siguen retenidos. [Dame tu opinión sobre el caso].

[ʿAbd Allāh] le escribió de su puño y letra: — Si no valen más que para vino y no tienen otra aplicación, altera su forma, rómpelos, hazlos cobre y devuelve a sus dueños el cobre co-

[1] *Barābiṭ* es el plural de *barbaṭ*. Farmer, en *EI*[1], IV, 1038-1039 (artº ʿ*ūd*) dice que la etimología de esta palabra es persa y que la denominación alude a la forma del instrumento: *bar* = 'pecho' y *baṭ* = 'pato': 'pecho de pato'. Añade Farmer que, aunque los autores árabes no lo distinguen del laúd, sí se distingue, porque en el *barbaṭ* caja y mango son una misma pieza, y no dos, como en el *laúd*. — El *barbaṭ* parece ser la forma primitiva del *laúd*, usada en la Persia sasánida. — Aquí, de acuerdo con Farmer, lo vemos correctísimamente definido: *barābiṭ* (el plural) es el conjunto de *laúdes* y *ṭunbures* (o bandolas), como si dijéramos el género 'instrumentos de cuerda'.

rrespondiente, como con el albogue se hace [1]. Y prohibe que se sigan fabricando.

Se le preguntó a Yaḥyà: — ¿Sostienes acaso eso mismo?

Contestó: — Sí.

[31.—] *Ordenanza sobre los dueños de baños.*

Se preguntó a Yaḥyà sobre qué ha de hacerse con el dueño de los baños cuando en ellos entran mujeres que no están enfermas ni son recién paridas y contestó: — Nada hay contra él, mientras no se le avise de antemano. Si entonces reincide, castíguesele a juicio del imām [2].

Uno de sus cadíes consultó a Ibn Ṭālib sobre unos baños que traían mohinas a las gentes, por pensar que eran una grande abominación. E Ibn Ṭālib dió su opinión sobre el caso y le escribió: — Haz venir al cobrador encargado de los baños y mándale que no entren en los baños más que mujeres enfermas o paridas, y que tampoco entren hombres sin *mi'zar* [3].

[Se le preguntó a Yaḥyà: — ¿Sostienes tú eso mismo? [4]]

Contestó: — Sí. Que no se acepte el testimonio de ningún hombre que haya entrado en los baños sin *mi'zar* hasta que se sepa que está arrepentido.

[32.—] *Sobre el llanto de las plañideras por los difuntos* [5].

Cuéntase de ʿUmar ibn al-Jaṭṭāb (de quien esté Dios satisfecho) que, cuando murió Jālid ibn al-Walīd, alguien le dijo: «— Hay aquí unas mujeres que lloran por Jālid», y que con-

1 Cf. antes § 29, en el segundo párrafo.

2 Prescripción repetida en § 55.

3 *Mi'zar*, según Dozy, *Suppl.*, que remite a varios pasajes de su *Dict. des vêtements*, designaba varias y muy distintas prendas de vestir, incluso para los dos sexos. Aquí parece designar unos 'calzones': cf. Ibn ʿAbdūn, en mi versión, § 152,

4 Makkī supone con razón que estas palabras suplidas, que faltan en el texto, vienen exigidas por el sentido.

5 Sobre este tema se vuelve a insistir luego: § 55.

testó: «— Déjalas que viertan sus lágrimas por Abū Sulaymān».

Se le preguntó a Yaḥyà si, cuando alguien muere y le llora la familia antes del entierro, ha de impedirse a las mujeres que se junten en coro para plañir, y contestó: — Tocante a los altos gritos y a juntarse para darlos, la prohibición está en pie haya o no plañidos, lo mismo sea al morir el difunto que después; pero tocante al llanto no acompañado de nada de lo dicho, no ha de impedirse. Tal es para mí el sentido de las palabras de ʿUmar. ¿No ves que dijo: «Déjalas que viertan sus lágrimas»? A mi juicio, aquí se trata solamente de las lágrimas que se escapan sin ir juntas con lo demás que se reprueba; pero Dios es el que sabe la verdad.

Se le preguntó a Yaḥyà: — Y si las mujeres se reúnen en corro de plañideras, en pie, gritando a voz en cuello y dándose de cachetes, a la muerte de alguien o unos días después, bien sea con lloros o sin ellos, ¿debe acaso aquel a quien Dios ha confiado el apacentamiento de su grey prohibírselo con violencia, acometiéndolas, pegándolas o invadiendo el local en que se hallan [1]?

Contestó: — Si se les ha prohibido e infringen la prohibición, haciendo a las claras lo que tienen vedado, opino que les ha de castigar y no permitirles lo que no les es lícito hacer.

33. — Sobre] *la salida a los cementerios.*

Se le preguntó a Yaḥyà: — Si muere un hombre, y sale al cementerio su madre, o su hermana, o su mujer, y con ellas

[1] El texto dice: أن ينهى عن ذلك ويغلظ فيه بالهجم عليهن والضرب والطبع وخلع الأبواب. Aunque el sentido no es dudoso, sobre todo en relación con el pasaje paralelo (§ 55), mi traducción es conjetural, porque no sé a ciencia cierta qué es aquí el طبع, si es que no hay errata (¿acaso: الصفح, escrito الصبح?) En cuanto a las dos últimas palabras, Dozy, *Suppl.*, I, 394 *b*, trae: «On dit aussi خلع الباب... *ouvrir une porte en la haussant un peu*, car en Orient les portes sont très-souvent faites de façon que cela peut se faire». Un viejo diccionario español vierte elegantemente 'desquiciar la puerta'.

otras mujeres vecinas; y si a una mujer se le muere el marido o el hijo o algún pariente [1], y toma por costumbre visitar su tumba todos los viernes u otro día, y tal vez llora a gritos, y acaso se le juntan otras mujeres que lloran con muchas voces, ¿opinas que se las ha de echar y estorbarles que salgan, y, en caso que reincidan, opinas que se las ha de echar a latigazos, o qué opinas?

Contestó: — No creo que las mujeres deban salir en absoluto al cementerio para llorar por sus hijos o maridos [2].

[34. —] *Sobre las chinelas de mujer chirriantes* [3].

Se le preguntó a Yaḥyà sobre ciertas chinelas que hacen los zapateros, por ejemplo esas servillas que chirrían: ¿debe prohibirse a los zapateros hacerlas? Porque las mujeres las buscan adrede, para ponérselas y andar con ellas por los zocos y los sitios concurridos, de suerte que, si hay un hombre distraído, al oír el chirrido de esas chinelas levanta la cabeza.

Contestó: — Opino que debe prohibirse a los zapateros fabricar esas chinelas chirriantes, y que, si las hacen después de haberles sido vedado, debe castigárseles. Opino también que se debe prohibir a las mujeres que se las pongan, y, si se las ponen después de la prohibición, rájenseles las costuras a las chinelas y devuélvanseles así, a más de escarmentarlas por no respetar la prohibición.

[35. — a)] *Sobre el hombre que riega la delantera de su tienda, haciéndola resbaladiza, y* [b)] *sobre el lodo de las lluvias cuando se amontona en el zoco.*

[*a*)]

Se le preguntó a Ibn al-Qāsim por el caso del hombre que riega la delantera de su tienda, de forma que las bestias pueden

[1] El texto de Makkī tiene, por errata o por haber caído el alif en la impresión: وبعض قرابتها (en vez de أو بعض).

[2] La prohibición, al menos dicha así, sin otra explicación, es de una dureza incomprensible.

[3] Esta noticia, en cambio, es deliciosa.

resbalar y lastimarse, y contestó: — Si el rociado es ligero, nada hay contra el que lo hace; pero si es tan abundante que no parezca riego, me temo que sea responsable.

[*b*)]

Se le preguntó a Yaḥyà qué debe hacerse cuando el lodo de las lluvias se amontona en los zocos: si es que los dueños de las tiendas deben barrerlo, no vaya a molestar a los transeúntes; y contestó: — No tienen por qué barrerlo, ya que no son ellos quienes lo han producido.

Se le preguntó: — ¿Y si los dueños de las tiendas lo han barrido y lo han hecho en medio del zoco montones que molestan a los transeúntes y a las bestias?

Contestó: — Entonces deben hacerlo desaparecer [1].

[36. — a)] *Sobre quien cava una zanja en torno a su tierra o a su casa, o* [b)] *abre una puerta nueva en su casa.*

[*a*)]

Se le preguntó a Yaḥyà qué debe hacerse con quien cava una zanja alrededor de su tierra, para proteger su sembrado, en el caso de que caiga en la zanja una bestia ajena, y se mate; y contestó: — No tiene responsabilidad, lo mismo si ha advertido a las gentes como si no les ha advertido. En cambio, si alguien cava una zanja en su casa contra los ladrones, y cae en ella quien no es ladrón, sí es responsable.

[1] Makkī, p. 127, nota 2, cree que el texto distingue entre el lodo producido por las lluvias, que los tenderos no están obligados a barrer, y el polvo por ellos mismos producido, que sí deben quitar de en medio. Pero, a mi juicio, el texto no trata de esa contraposición, en sí misma evidente, sino que en los dos casos se trata del lodo de las lluvias: lo que ocurre es que, por una de esas extrañas sinuosidades de la casuística (y la musulmana es fenomenal), si no tocan el lodo de las lluvias, nadie puede obligarles a quitarlo; pero si lo barren y lo amontonan, entonces es cuando deben hacerlo desaparecer, redondeando el favor a la fuerza. — El que los tenderos supriman la basura por ellos mismos originada es cosa obvia, que en ninguna hipótesis es cuestión.

[*b*)]

En un callejón sin salida nadie puede abrir puerta nueva ni cambiar puerta de sitio; puede, en cambio, hacerlo cuando el callejón tiene salida.

[37]. — *Sobre los judíos y cristianos que quieren hacerse pasar por musulmanes.*

El zabazoque de Qayrawān escribió a Yaḥyà ibn ʿUmar, consultándole sobre el caso del judío o del cristiano que es hallado queriendo asimilarse a los musulmanes, sin llevar *riqāʿ* [1] ni *zunnār;* y le contestó por escrito: — Mi opinión es que ha de ser castigado con azotes y prisión, a más de dársele un paseo infamante por el barrio de los judíos y cristianos, para que sirva de advertencia y escarmiento a quienes de los suyos lo vean. ʿAbd Allāh ibn Aḥmad ibn Ṭālib escribió a uno de sus cadíes, sobre este asunto de judíos y cristianos: «— Los *zunnāres* (cinturones) han de ser anchos para que cambien el aspecto de sus ropas y se les conozca por ellos. Si encuentras a alguno que haya infringido tu prohibición, dale desnudo veinte azotes y luego mételo en la cárcel. Y si todavía reincide, dale una paliza dolorosa y a fondo, y encarcélalo por mucho tiempo».

[38. — a)] *Sobre si los enfermos contagiosos* [2] *pueden vender cosas líquidas de co-*

[1] *Riqāʿ* es el plural de *ruqʿa*, que aquí designa un pedazo de papel, o un trozo de tela, con algo escrito o pintado, para que sirviera de distintivo infamante a los *ḏimmíes*, o «protegidos», judíos y cristianos. Así, al-Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, ed. Mu'nis, I, Cairo 1951, p. 381, dice que el emir aglabí Ibrāhīm ibn Aḥmad encomendó al cadí Ibn Ṭālib «que hiciera llevar a judíos y cristianos en los hombros *riqāʿ* blancos en cada uno de los cuales hubiera un mono y un cerdo». — Sobre *zunnār*, pl. *zanānīr* — el cinturón distintivo infamante clásico para los cristianos, cuyo nombre se relaciona con el griego *zōnē* — hay un artº de Tritton en el t. IV de la *EI*[1].

[2] Sabido es que para los leprosos se ha buscado siempre un nombre eufemístico. Lo que traducimos en el subtítulo por «enfermos contagiosos» es en árabe *ahl al-balīʾ*, que literalmente sería algo así como 'gente de la aflicción' o 'del padecimiento'. — Un poco más abajo, al comienzo del párrafo, se emplea el vocablo *ḍarīr*, que en los diccionarios puede significar 'el enfermo extenuado' (*al-marīḍ*

mer y beber, o cosas no líquidas, duras; [b) *sobre la venta de un vestido perteneciente a un leproso, y* c)] *sobre el caso de si habiendo leprosos en un pueblo de sanos donde no exista más que una mezquita, se les ha de impedir o no que recen en esa mezquita y que saquen de su agua para beber y para hacer las abluciones.*

[*a*)]

El zabazoque de Sūsa consultó a Yaḥyà Ibn ʿUmar sobre si, en el caso del leproso [1] que vende aceite, vinagre o cualquiera otro líquido, ha de impedírsele hacerlo; y contestó: — Sí.

Se le preguntó: — Y, si tuviera ganado, ¿puede vender su leche y su queso? ¿Puede vender los huevos de sus gallinas?

Contestó Yaḥyà: — Prohíbasele todo eso y, si lo vende, anúlese la venta. Ésta será sólo lícita cuando el comprador lo sabe; pero entonces ese comprador no podrá vender lo que adquiera en el zoco de los musulmanes.

[*b*)]

Se le preguntó a Yaḥyà qué ha de hacerse cuando un leproso [2] vende un vestido, luego de haberlo tenido que teñir, si el comprador se entera después que era del leproso; y contestó: — Si el vestido ha sido ya llevado, opino que, cuando al ser lavado encoge, hay defecto en la venta, y ésta puede ser anulada; pero que no hay defecto que anule la venta si el lavado no le ha hecho encoger.

al-mabzūl). Hoy en día, *ḍarīr* se usa muchísimo y casi exclusivamente para 'ciego', otro lisiado para el que también se buscan eufemismos; pero que aquí significa 'leproso', lo indica el paralelismo — ya señalado en nuestra introducción — de este pasaje con el § 164 en mi versión de Ibn ʿAbdūn, aparte de que no habría razón higiénica para que a un ciego se le impidiera vender determinados productos. — Más adelante ya aparece el término inequívoco *maŷḏūm* = 'elefantiásico', 'leproso', o *qawm ubtulū bi-l-ŷuḏām* — 'gentes afectadas de elefantíasis' o 'de lepra', — En Ibn ʿAbdūn, *loc. cit.*, al leproso se le llama por otro eufemismo: *marīḍ*, pl. *marḍà* = 'enfermo'. Lo mismo, en español: *malato, lacerado*, etc., y en francés: *malade, ladre, maladrerie.*

1 Aquí, como ya dijimos, *ḍarīr.*

2 Aquí, como ya dijimos, *maŷḏūm.*

[*c*)]

Se le consultó a Saḥnūn [— siguió diciendo —] sobre que haya leprosos [1] en un pueblo cuyos habitantes no tienen más que un solo punto de agua y una sola mezquita, y esos leprosos vienen a rezar a la mezquita y a permanecer en ella: los habitantes del pueblo, perjudicados por ellos, si quieren impedirlos de hacer todo eso, ¿pueden llevarlo a cabo?

Sahnūn contestó: — Tocante a la mezquita, no creo que se les pueda impedir ni rezar ni permanecer en ella. ¿No ves que ʿUmar ibn al-Jaṭṭāb (de quien Dios esté satisfecho) dijo a una mujer leprosa [2] cuando la vió dar las vueltas rituales a la Kaʿba con las demás gentes: «¡Oh sierva de Dios! Hubiese sido mejor para ti quedarte en tu casa»? Por tanto, no la conjuró con una prohibición. En cambio, el que se aprovisionen del agua del pueblo y saquen ellos de esta agua y hagan sus abluciones en ella, así como otros usos, sí creo que puede impedírseles, mandándoles que designen a alguien que les saque el agua y se la ponga en sus vasijas.

En efecto, el Profeta (a quien Dios bendiga y salve) dijo: «Ni perjuicio ni lucha». El que ellos usen del agua, metiendo en ella sus vasijas, cosa es que perjudica mucho a los sanos. Por eso opino que se les estorbe hacerlo, poniéndoles un hombre que les saque el agua. ¿No ves que, por la fuerza de las cosas, se separa al leproso de su mujer y se le impide cohabitar con sus esclavas? Pues más aún debe impedírsele esto. El Profeta (a quien Dios bendiga y salve) dijo: «No habite el enfermo con el sano; pero el sano que habite donde quiera».

Concluyó Yaḥyà: — Y cuando se le preguntó al Profeta; «¿Por qué, oh Enviado de Dios?», contestó: «Porque trae daño».

1 Aquí, como ya dijimos, *qawm ubtulū bi-l-ǧuḏām*.

2 Aquí *mubtalā* = 'afligida'.

[39. --] *Doctrina sobre la medida [o la pesada menguada.]*

Preguntado Mālik sobre qué debe hacerse con el medidor cuando no da la medida justa, contestó: — Que no mengüe, porque Dios Altísimo ha dicho [LXXXIII, 1]: «¡Ay de los que no dan la medida!» No hay bien en la mengua; hay que verter en la medida hasta colmarla, y, una vez colmada, parar.

Se le preguntó a Mālik: — Y el que compra con unos dirhemes algo de carne y azafrán y otras cosas, ¿ha de tomarlo estando el platillo de la balanza vencido?

Contestó: — Lo justo es que la lengüeta de la balanza esté en el punto de equilibrio. Si se le pide al vendedor que venza la balanza, no opino que esté obligado a ello. Creo — añadió — que la autoridad debe imponer a las gentes el cumplir bien.

Ibn Wahb afirmó: — A mi juicio, lo que Mālik llama cumplir bien es llenar la embocadura de la medida. En cuanto a apelmazar la medida o a sacudirla para que quepa más en ella, no opino que sea cumplir bien [1], y me parece como que Mālik lo repugnaba. Tocante a la mengua en las *waybas* [2] — añadió —, yo oí que el zabazoque le decía a Mālik: «— En las fincas [3] las llenan, pero aquí miden a la gente con medida inferior, y yo opino que debe rasarse la boca de la *wayba* y que nadie ha de defraudar»; y que Mālik le contestaba: «— Tu deber es mandar a la gente que cumpla bien allí y aquí. El que hace injusticia, a su propia alma hace injusticia». Mālik sentía grandísima repugnancia de que, para menguar la medida, se rasase la boca de la *wayba*. «— Me repugna la mengua» — decía —, y por dos veces recitó la aleya [LXXXIII, 1]: «¡Ay de los que no dan la medida!»

[1] En el texto de Makkī, por errata, الوفاه, en vez de الوفاء.—Sobre el apelmazamiento y la sacudida de la medida, cf. poco más adelante, § 41.

[2] La *wayba* es una medida con 22 o 24 almudes.

[3] En árabe *ḥawā'iṭ*, plur. de *ḥā'iṭ*. La significación literal sería 'circundante' (por eso *ḥā'iṭ* es también 'pared', 'muro'), y pasa a designar 'una tierra cercada'. Makkī cree que aquí vale por 'campo en general'; pero yo prefiero el sentido, más concreto y etimológico de 'cercados', 'fincas [amojonadas]'.

[40. — a) *Sobre la fijación de precios; y* b)] *sobre si en favor de un comerciante se ha de echar del zoco a los demás.*

[*a*)]

Dijo Ibn Wahb: — Preguntado Mālik por un zabazoque que fijaba precios y decía: «O vendéis a tanto, o salís del zoco», oí que Mālik contestaba: «— No hay bien en eso» [1].

[*b*)]

Se le preguntó a Mālik: — ¿Qué opinas del caso de que un hombre venga con su trigo, que no es bueno, y le fije un precio más bajo que el del otro trigo bueno, y el zabazoque diga a los demás: «O vendéis como él o habéis de iros del zoco»?

Mālik contestó: — No hay bien en ello. Si un hombre quiere echar así a perder el zoco, mi opinión es que ha de decírsele: «— O te acomodas al precio de los demás o te vas»; pero que se le diga a todos los demás: «— O vendéis a tanto o habéis de iros», no es cosa justa [2].

[41. — *Sobre*] *la medida cumplida* [*y en que consiste.*]

Tenemos de Ibn al-Māŷišūn que el Enviado de Dios [3] (a quien Dios bendiga y salve) mandaba colmar la medida y que las ventas se hiciesen así, pues decía: «La bendición está en la boca [de la medida]» y prohibía la medida menguada. También cuenta Ibn al-Māŷišūn que el Profeta sabía que la medida de Faraón [4] era menguada y rasada con hierro.

1 Véase lo dicho supra, p. 272, nota 3. — En Makkī este párrafo va unido al anterior; pero yo he preferido empalmarlo con el siguiente.

2 Véase lo dicho supra, p. 272, nota 3.

3 En el texto de Makkī, por error material, falta la palabra *Allāh* después de *rasūl*.

4 Parece que se alude, no a una medida islámica determinada, sino a uno de los Faraones (*Fir*ᶜ*awn*) del Alcorán o de la Tradición, símbolos del tirano: cf. *EI*[1], II, pp. 115-116 (Wensinck). Puede que en este caso se trate del Faraón a cuyo

Dice Ibn Ḥabīb: — Oí decir a Muṭarrif y a Ibn al Māŷišūn cómo Mālik mandaba que la medida del zoco fuese colmada y prohibía la mengua; pero le repugnaba el apelmazamiento de la medida y el sacudirla [1]; y, como le preguntasen el porqué, decía: «— Llenar un *ṣāᶜ* [2] no es cosa de apelmazarlo ni de sacudirlo. El medidor ha de extender el trigo con su mano sobre la boca de la medida: ésa es la medida cumplida». Añadía Ibn Ḥabīb: — Oí decir a Ibn al-Māŷišūn: «— La autoridad debe pesquisar las medidas y balanzas en todo momento, así como imponer a las gentes el dar buena medida [3]. Así solía decírselo y mandárselo Mālik a los valíes del zoco en Medina».

[*42.* —] *Sobre quien defrauda o roba en el peso* [*y sobre lo que se haya de hacer con las sustancias adulteradas.*]

Dice Ibn Ḥabīb: — Pregunté a Muṭarrif y a Ibn al-Māŷišūn: «— ¿Qué os parece justo que se haga con quien defrauda o roba en el peso?» Y me contestaron: « —Lo justo y lo más atinado nos parece que la autoridad le castigue con azotes, cárcel y expulsión del zoco, si es que lleva fama de defraudador y de hacer mal uso de su oficio; pero no opinamos que se le hayan de confiscar ni repartir sus mercancías, salvo que se trate de cantidades pequeñas de pan, si está falto de peso, o de leche, si está adulterada con agua [4]. En este caso, no vemos mal que se reparta la mercancía a los pobres para que escarmiente, aparte que se le castigue con azotes, cárcel y expulsión del zoco, si [— como dijimos —] acostumbra a perturbarlo con fraudes. En cambio, si las cantidades de leche o de pan son grandes, y si el

servicio quedó el patriarca José en Egipto, cuando durante los años de las vacas flacas estaba al frente de los graneros.

1 Cf. antes § 39.

2 El *ṣāᶜ* es una medida para granos «que vale cuatro almudes, según el uso de Medina». Sobre su fijación como patrón de medida canónico, cf. el artº de Bel en la *EI*[1], IV, 1.

3 Esta última prescripción es la misma del § 1.

4 Sobre la cuestión del pan falto de peso, cf. §§ 10, 13 y 28. — Sobre la cuestión de la leche aguada también se ha tratado antes, §§ 11 y 17.

fraude se ha hecho con almizcle o azafrán [1], la mercancía no debe repartirse ni confiscarse».

Añade ʿAbd al-Malik [ibn Ḥabīb]: — No debe el imām devolver al defraudador el almizcle ni el azafrán adulterados, ni cualquiera otra materia de cierto valor que esté adulterada, sino que ha de venderlos forzadamente, ofreciéndoselos, previa advertencia de la adulteración que hay en la sustancia, a droguistas de quienes se esté seguro que no van a defraudar y que van a emplear dicha sustancia en menesteres de perfumería, porque si se le entrega a quien va a defraudar o se vende a quien es otro tal en considerar lícito el fraude, se les da ocasión de que lo cometan. Tocante a la leche, el sebo, la manteca y la miel, cuando están adulteradas en grandes cantidades, y al pan falto de peso cuando es también mucho, no opino que se confisquen: el pan debe hacerse pedazos y entregárselo así a su dueño; y la manteca, la leche y la miel, previa advertencia de su adulteración, deben venderse, en contra del adulterador, a quien vaya a consumirlas por sí, a seguro de que no ha de venderlas, y no han de ser entregadas a quien las adulteró, ni vendérselas a otro tal, dándoles ocasión de que defrauden a los musulmanes. Así ha de procederse con todo el que adultera las mercancías del zoco o hace mal uso de ellas.

{43}. — *Ordenanzas* [a)] *sobre el acaparador que perturba el zoco reteniendo los excedentes de trigo que quedan a la gente, cuando son necesarios;* [b)] *y sobre quien quiere vender fuera del zoco; y* [c)] *sobre quien en momentos de carestía quiere comprar la provisión de un año.*

[*a*)]

Dijo Yaḥyà ibn ʿUmar sobre los acaparadores, cuando acaparan trigo y con ello perjudican a la gente en el zoco: — Opino que debe vendérseles a la fuerza, reservándoles su capital y dando de limosna la ganancia para que escarmienten. Prohíbaseles, además, que lo hagan otra vez, y a quien reincida se le azotará, se le paseará con infamia y se le encarcelará.

[1] Sobre la adulteración del almizcle y del azafrán, antes § 17.

Preguntado Ibn al-Qāsim sobre lo que quiere decir la sentencia de Mālik de que «cuando suben los precios y la gente necesita que se vendan los excedentes de trigo que se tienen, conviene que se vendan», dijo: — Mālik sólo se refiere al trigo de los mercaderes, que guardan para venderlo trigo de todo el mundo, en caso de que el año sea malo y de que la gente lo necesite. Pero Mālik no dice que ese trigo lo haya de vender a la fuerza la autoridad, sino que se limita a mandar que ellos mismos lo saquen, lo muestren al público, y lo vendan — exceptuado lo que necesiten para el alimento de su familia — a como quieran, sin que se les fije precio.

Preguntado entonces Ibn al-Qāsim sobre el caso de que pidieran a la gente un precio exorbitante, contestó: — Propiedad suya es; hagan con ella lo que quieran. No se les ha de forzar a venderlo a un determinado precio en la fecha que se les fije. Ellos son los que han de disponer de sus bienes y no opino que se les haya de fijar tasa. Ni creo que, si son rogados y se les da lo que piden, no lo vendan; pero imponerles un precio sería un desafuero que no ha de cometer quien quiera hacer justicia [1]. Tocante a eso que dice Yaḥyà [2] del «alimento de su familia», se entiende la provisión de un año: trátese de comerciantes o de gentes que atesoran para sí, se les ha de dejar la provisión de un año y se les mandará vender el resto.

[*b*)]

Dijo Yaḥyà: — Opino que el zabazoque ha de ordenar a los campesinos cuando vengan con su trigo para venderlo, que no lo dejen en casas ni alhóndigas, ni lo vendan en alhóndigas ni casas, sino que han de sacarlo a los zocos de los musulmanes, donde pueden llegar a él hasta el enfermo y la anciana de edad.

1 Véase lo dicho supra, p. 272, nota 3.

2 Así dice el texto; pero parece ha de decir *Mālik*, de quien antes ha citado Ibn al-Qāsim esa opinión, si es que dentro de la descuidada redacción de todo el opúsculo no se entiende que, en definitiva, es Yaḥyà ibn ʿUmar el que lo refiere todo.

Se le preguntó entonces a Yaḥyà: — Y si el campesino dice: «— Pero así me viene perjuicio en vender a éste por medio dinar y a aquél por un tercio de dinar, porque acaso se prolongará mi estancia, y ¿cuándo he de regresar a mi pueblo, siendo así que no he traído comida más que para uno o dos días a lo más?»

Contestó Yaḥyà: — Digásele al campesino: «— Rebaja el precio a la mitad o a la cuarta parte [1], y verás como se te agota tu trigo y vuelves en seguida a tu pueblo. Tocante a eso que dices de tu estancia y de tu perjuicio, tú lo que quieres es vender con provecho y además volver en seguida a tu pueblo; pero no se te dejará hacerlo, porque en ello hay perjuicio para los menesterosos».

Se le preguntó a Yaḥyà: — ¿Y si el que lo introduce en la ciudad no sabe aún si venderlo o si comérselo él?

Contestó: — Si se comprueba que así es, déjesele en libertad de llevarse su trigo a casa.

Se le preguntó a Yaḥyà: — ¿Y si alguien que se llevó trigo de su finca [2] a su casa, quiere luego venderlo, porque le hace falta su precio, y enseña en su mano una muestra por el zoco, y por esa muestra se lo compran los trigueros, a condición de medirlo en la casa para luego trasladarlo a sus tiendas?

Contestó Yaḥyà: — Opino que no debe permitirse al vendedor que lo venda en su casa, y opino que debe trasladarlo a los zocos de los musulmanes.

Se le dijo a Yaḥyà: — La gente de al-Qaṣr [3] no tienen en nuestro mercado espacio *(raḥba)* en que amontonar su trigo.

Contestó: — Pues opino que deben alquilar tiendas y exponerlo en ellas, y que debe prohibirse a los trigueros que com-

[1] ¿Pero no habíamos quedado en que no se puede rebajar el precio?

[2] El texto dice: *min manzili-hi ilà bayti-hi*. Yo traduzco como me parece exigir el sentido, aunque no hallo en los diccionarios base para traducir *manzil* por 'finca'. Para Makkī o no hay dificultad o no la ha anotado.

[3] Anota aquí Makkī con razón que, habiendo en Ifrīqiya varias poblaciones que llevan el nombre de *al-Qaṣr* (Alcázar = 'el castro'), no puede determinarse con certeza cuál es la aquí aludida, aunque lo más probable es que se trate de *Qaṣr Ziyād*, sobre la que da interesantes datos.

pren en las casas, siempre que el precio sea alto y ello pueda perjudicar al zoco, porque si el precio es bajo y no hay perjuicio del zoco, se puede dejar a la gente que traten donde quieran y tengan guardado el trigo.

[*c*)]

Se le dijo a Yaḥyà: — ¿Y si un hombre que no se propone [1] negociar con trigo ni acapararlo quiere en momento de carestía comprar provisión para un año?

Contestó: — Tal cosa no es posible en quien compra algo cuyo precio no sabe.

[*44. — Sobre quien compra sin conocer los precios.*]

Fué preguntado Saḥnūn si es correcto o le parecía justo el caso del hombre forastero que entra en el zoco ignorando los precios y que dice al vendedor: «— Dame un dirhem de aceite o de trigo», sin que el vendedor le especifique el precio a que compra; y contestó: «— El precio del aceite o del trigo es harto conocido y no hay peligro en esta venta». Pero Yaḥyà, diciendo que «engañar al que confía en uno está prohibido», opina que se le ha de hacer volver para reajustar la venta al precio del zoco.

[*45. —*] *Sobre quien compra un vestido y halla en él piojos.*

Dijo Yaḥyà: — Si puede despiojarlo y quitarle los piojos, le obliga la venta; pero si no puede despiojarlo, por ser muchos los piojos, opino que se trata de un fraude y puede anular la venta.

[1] El texto de Makkī tiene aquí يعرف. Personalmente, yo preferiría leer يعزم (el cambio es muy explicable gráficamente) y es lo que traduzco.

[46. — *Sobre la venta de ceniza para la colada.*]

[Fué consultado Yaḥyà] sobre el caso de la mujer que habiendo comprado ceniza [para la colada] y habiéndole dicho el vendedor que era buena, mete en la colada su hilado y lo saca como lo metió, sin que blanquee; y contestó Yaḥyà: — Si aún le queda al vendedor algo de ceniza, examínese; y, si ya no se le encuentra nada de ceniza, tómesele juramento de que la que vendió era buena, dándole así por inocente, a menos de que la mujer aduzca prueba de haber querido blanquear su hilado en la ceniza que adquirió de ese vendedor.

[47. — *Sobre los incidentes que pueden ocurrir al cambiar o probar monedas.*]

[Fué consultado Yaḥyà] sobre el caso del hombre que habiendo querido adquirir de un cambista determinado número de dirhemes, y enseñádole para ello un dinar, el vendedor de los dirhemes se lo coge para sonarlo y lo pierde.

Contestó Yaḥyà ibn ʿUmar, según opinión que tenía de ʿUbayd [Allāh], y éste de Aṣbag ibn al-Faraŷ, y éste de Ibn al-Qāsim, y éste de Mālik, que el cambista es responsable. La opinión de Aṣbag era: «Sería lo mismo que si el cambista se lo arrebata o se lo quita de la mano». En cuanto al acto de sonar la moneda, dijo Aṣbag: «— A mi juicio tanto da que haya sonado el dinar con un golpe tal que con él se pueda perder, como con un golpe tan ligero que en principio no entrañara riesgo de pérdida. Hay que exceptuar el caso de que el cliente le hubiese permitido sonarlo, y que él lo sonara con golpe tan ligero que en principio no entrañara riesgo de pérdida. Si en estas condiciones se pierde, nada hay contra el cambista; pero si ha obrado con violencia, debe salir responsable».

Sobre el caso de quien hace violencia con un dinar y lo rompe, dijo Yaḥyà: «— Impóngasele que dé otro de igual peso y ceca». Le dijeron: «— ¿Y si no se encuentra otro igual, porque el perdido estuviera algo falto de peso?» Contestó: «— Llévese entonces a peritos en dinares y pregúnteseles cuánto valdría en dirhemes, antes de estar roto, aquel dinar falto de peso, y cuan-

do digan lo que valdría, désele al propietario en dirhemes lo que los peritos digan.»

Se le consultó a Yaḥyà: — ¿Y qué ha de hacerse si un hombre viene con un dinar a enseñárselo a otro, y éste lo coge y, al apretarlo entre los dientes para ver si el oro de la moneda es blando o duro, lo rompe? Hay que saber que es costumbre, para probar los dinares, apretarlos con los dientes, pues los de oro blando se sabe que son buenos y los de oro duro, malos.

Contestó Yaḥyà: — Si la costumbre es tal como dices, no hay responsabilidad para el que lo rompió.

[*48. — Sobre las cosas accesorias en algunas ventas.*]

[Fué consultado Yaḥyà] sobre el caso del que habiendo comprado unas habas verdes todavía en el campo, ve que el vendedor dice haberle vendido sólo las habas y quiere coger él las cañas, y entonces el comprador sostiene que las cañas no son del vendedor.

Contestó Yaḥyà: — Si entre las gentes del pueblo hay costumbre establecida sobre ese extremo, aténganse a ella; si no, las cañas son del comprador.

Preguntó Ibn Šibl: — ¿Y si, habiéndose adquirido los frutos de una higuera en el árbol, quiere el comprador coger las hojas?

Contestó: — Los higos son suyos, pero las hojas son del vendedor.

Insistí yo [Ibn Šibl]: — ¿Pues no se aderezan los cestillos con hojas?

Contestó: — Como tal es la rutina de la gente y no pueden pasarse sin ella, coja el comprador hojas para aderezar sus cestillos hasta que se acabe la recogida del fruto; pero las demás hojas no son suyas.

Se le preguntó a Yaḥyà: — Si alguien compra habas verdes, pepinos o melones en las huertas, y hay junto con lo comprado yerba, y tanto el comprador como el vendedor dicen que yerba es suya, ¿a quién ha de darse?

Contestó: — La yerba es del vendedor, salvo que el comprador hubiera puesto en la venta la condición de que la adquiría.

[49. — *Sobre que los desechos de fabricación no son de los operarios.*]

Se le consultó a Yaḥyà: — Cuando el algodón está en grano y se da para que lo limpien y carden a los operarios, ¿es de éstos el grano y el polvillo que cae del algodón?

Contestó Yaḥyà: — Son del dueño del algodón y no de los operarios.

Se le preguntó: — ¿Y si los operarios los incluyeron como condición en su salario?

Contestó: — Entonces la convención de su salario sería viciosa, por haber puesto condición sobre cosa desconocida.

Se le preguntó: — ¿Y si el salario fuese tal como se te dijo?

Contestó Yaḥyà: — Dése a los operarios el salario que les corresponde, y sean el polvillo y el grano para el dueño del algodón.

Se le preguntó a Yaḥyà: — ¿Pasa lo mismo con el molinero que muele el trigo respecto del salvado que de éste sale?

Contestó: — Sí: el salvado es del dueño del trigo, lo mismo que te dije en el caso del algodón.

Se le preguntó: — ¿Pasa lo mismo con los retales de tela que les sobran a los alfayates cuando cosen zaragüelles o cortan vestidos?

Contestó: — Sí: son del dueño de la tela, y otro tanto ocurre con todas las demás cosas análogas que se dan a hacer a operarios.

[50. — *Sobre la oveja mal degollada.*]

[Preguntado Yaḥyà] sobre el caso de la oveja a la que, al ser degollada, han dejado la nuez del cuello dentro del cuerpo, dijo: — Es como carne mortecina; no puede comerse.

Le preguntaron: — ¿Y qué ha de hacerse con ella?

Contestó: — Póngase donde nadie se le llegue.

Le preguntaron: — ¿Y qué opinas que ha de hacerse con el que la sacrificó?

Contestó: — Debe pagársela a su propietario.

Se le preguntó: — ¿Y si, al ser degollada, queda la mitad de la nuez en la cabeza y la otra mitad en el cuerpo?

Contestó: — Entonces puede comerse. Según dijo Aḥmad [Ḥamdīs], Saḥnūn opinó que puede comerse [1].

[51. —] *Sobre las pellejas de los carneros [del día de la fiesta.]*

Dijo Ḥamdīs: — No sé que Saḥnūn prohibiera vender las pellejas de los carneros [del día de la fiesta], y estuve con él — añadía — desde el año [2]23 [= 837-838 J. C.], hasta que murió [2].

También dijo Ḥamdīs: — Mándese que no se vendan esas pellejas; pero si alguien las vende, su venta no es nula.

[52. — *Más sobre la oveja mal degollada*] [3]. . .

Se le preguntó a Yaḥyà: — [¿Qué pasa] si yo mando a un hombre que me degüelle una oveja, y la degüella, y se le queda la nuez del cuello en el cuerpo?

Contestó Yaḥyà: — Responde de ella el degollador.

[53. —] *Sobre el ajuar de la mujer [casada.]*

En el caso de que la mujer declare, tocante a la mayor parte de su ajuar, ser propiedad de sus familiares, que la equiparon con él, y de que los familiares declaren haber pasado la cosa como la mujer dice — opina Ibn al-Māŷišūn: — Si la mujer declara que no se ha tratado de donación, valga el ajuar más que el tercio de los bienes de la mujer o menos que el tercio, el ma-

1 Cf. § 52.
2 En 854.
3 Cf. § 50.

rido no tiene nada que decir; pero si fué donación, ha de reducirse al tercio [1].

Opina Ibn Ḥabīb: — Si un padre casa a su hija y le da equipo y ajuar, diciendo: «Por testigos os pongo de que se trata de un préstamo que queda en manos de mi hija», y luego pide los efectos y el ajuar y no se encuentra nada en poder de la hija, y los testigos dan testimonio de que aquello entró en casa del marido, [hay que distinguir]: Si la hija era virgen, supiera o no lo dicho por su padre y estuviera o no presente [cuando lo dijo], no es responsable, a menos de que la destrucción y pérdida del ajuar ocurrieran tras de haber ella consentido en ese matrimonio [2], pues en tal caso es responsable, salvo que presente prueba de que no se destruyó por su culpa. Si, en cambio, la hija no era virgen, una de dos: o lo sabía y estuvo presente al testimonio de su padre, en cuyo caso es responsable; o no lo sabía, en cuyo caso no es responsable.

En todo esto — añade — nada hay contra el marido, supiera o no el testimonio de su suegro, si él no ha dilapidado nada del ajuar.

También dijo ʿAbd al-Malik [ibn Ḥabīb]: — Si alguien casa a una mujer y le envía joyas y efectos, atestiguando que se trata de un préstamo, hay que atenerse a este testimonio de préstamo que dió.

[1] En caso de que la mujer haga una donación que exceda del *tercio* de sus bienes, se requiere el consentimiento del consorte.

[2] Texto: بعد أن رضيت حالها. Aunque según el *fiqh* mālikí el padre tiene derecho de *ŷabr* sobre su hija virgen, precisamente por Ibn Ḥabīb se recomienda consultarla, y ha de tenerse en cuenta el caso de que haya manifestado su consentimiento. Cf. Bāŷī, *Muntaqà*, III, 267, lín, 5-6: قال ابن حبيب: يستحب للأب مؤامرة البكر ويذكر لها الزوج ويختبر من الأم ومن غيرها رضاها أو كراهيتها. (Debo esta explicación y este texto a la generosa ciencia de mi querido amigo y eminente colega R. Brünschvig).

[*54.* —] *Sobre* [*el acusado por delito de*] *injuria.*

Tocante a aquel contra quien se aduce un solo testimonio de delito de injuria, dice Ibn al-Qāsim: — No se le azote; pero encarcélesele sin plazo, hasta que jure [no haber tenido ánimo de injuriar], y, si su prisión dura mucho y no jura, no opino que se le ponga en libertad.

Le dijeron [1]: — Y si dura mucho su prisión y no jura, ¿no podrá castigársele y ponerlo en libertad?

Contestó: — No sé qué castigo haya de imponerse en ese caso.

Dijo Aṣbag: — Yo opino que se le castigue, si el daño, el insulto y la injuria al prójimo son patentes; y si no, su castigo sea la cárcel que sufrió; pero no se dé castigo al que por esto lo merezca sino cuando se haya perdido la esperanza de que jure, se le vea emperrado en no hacerlo y en el momento de ponerlo en libertad.

[*55.* — *Dos*] *cuestiones relacionadas con algunos asuntos ya tratados antes*: [a) *sobre las mujeres en los baños, y* b) *sobre las plañideras.*]

[*a*)]

Preguntado Yaḥyà sobre el caso del dueño de los baños a quien se coge metiendo en ellos mujeres que no son enfermas ni paridas [2] y sobre si los musulmanes que lo ven deben acometer a esas mujeres y expulsarlas, contestó: — No se las acometa, sino que se les ha de mandar se vistan sus ropas, se cubran y salgan; se les ha de decir: «Ya sabéis la prohibición y la repugnancia de los ulemas por lo que habéis hecho», y se les ha de castigar conforme se vea.

1 El texto tiene قلت. Me parece más coherente leer قيل له, que es lo que traduzco.

2 Cf. antes § 31.

[*b*)]

Dijo Yaḥyà: — Asimismo, cuando plañen a un muerto o lo lloran a grandes voces [1], se les ha de prohibir con suavidad y dulzura la primera vez; pero, si reinciden, se les castigará conforme se vea.

[56. —] *Otra cuestión* [*: sobre si las vísceras y tripas pueden venderse mezcladas con la carne.*]

Uno de sus cadíes escribió a ʿAbd Allāh ibn Aḥmad ibn Ṭālib consultándole: — He prohibido a los carniceros que mezclen el corazón con la carne; pero ¿qué opina el cadí de las tripas, tales como intestinos, mondongos, sebo del bandullo y tripicallos: ¿opinas que debe impedírseles mezclarlos?

Ibn Ṭālib le contestó de su puño y letra: — Tocante a la carne no opino que se vendan con ella el corazón ni el bandullo, ni que tengan igual precio.

Se le preguntó a Yaḥyà: — ¿Te parece bien esa opinión suya? ¿Te atienes a ella?

Contestó: — Sí, porque el precio de la carne ha de ir separado del de las tripas, ya que la carne se vende a dirhem los dos arreldes, y las tripas a dirhem los seis arreldes. Por eso no es legal que se mezcle la carne con las tripas.

[1] Cf. antes § 32.

FIN

EMILIO GARCÍA GÓMEZ.

APÉNDICE PRIMERO

Índice de personas citadas en el texto de las «Ordenanzas».

ʿAbd Allāh ibn Aḥmad ibn Ṭālib = vide *Abū-l-ʿAbbās.*

ʿAbd al-Malik ibn Ḥabīb = famosísimo alfaquí mālikí andaluz, autor de la *Wāḍiḥa*, e historiador, que murió en 238 = 852. Cf. Pons, *Ensayo*, pp. 28-38.

Abū-l-ʿAbbās ʿAbd Allāh ibn Aḥmad ibn Ṭālib = alfaquí mālikí de Ifrīqiya, discípulo de Saḥnūn y de los egipcios Ibn ʿAbd al-Ḥakam e Ibn ʿAbd al-Aʿlà; fué por dos veces cadí de Qayrawān, y la segunda vez destituído, procesado y muerto en 275 = 888. Cf. Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, ed. Mu'nis, I, páginas 375-387.

Abū ʿAbd Allāh [Muḥammad ibn Salīm] ibn Šibl [al-Ifrīqī] = el compilador de este libro, discípulo de Saḥnūn y de Muḥammad ibn Rumḥ, que murió en 307 = 919. Cf. Ibn Farḥūn, *Dībāǧ*, Cairo 1351, p. 319.

Abū Sulaymān = vide *Ǧālid ibn al-Walīd.*

Abū Ṭāhir [Aḥmad ibn al-Sarḥ al-Miṣrī] = mālikí egipcio, maestro de Yaḥyà ibn ʿUmar, compañero de Ibn Wahb, comentador de la *Muwaṭṭaʾ*, muerto en 250 = 864. Cf. Ibn Farḥūn, *Dībāǧ*, Cairo 1351, pp. 35-36.

Aḥmad = vide *Ḥamdis.*

ʿĀʾiša = la esposa favorita de Mahoma, hija de Abū Bakr al-Ṣiddīq, muerta en 57 = 676.

ʿAlī ibn Abī Ṭālib = el cuarto califa, primo y yerno de Mahoma, muerto asesinado en Kūfa el 40 = 661.

Aṣbag [ibn al-Faraǧ] = mālikí egipcio, discípulo de Ibn Wahb, Ibn al-Qāsim y Ašhab, muerto en 225 = 839. Cf. Ibn Farḥūn, *Dībāǧ*, Cairo 1351, p. 97.

Ašhab [ibn ʿAbd al-ʿAzīz] = mālikí egipcio, discípulo de Mālik y de al-Layṯ ibn Saʿd, jefe de los mālikíes al morir Ibn al-Qāsim, muerto en 204 = 819. Cf. Ibn Farḥūn, *Dībāǧ*, Cairo 1351, p. 99.

Ayyūb ibn Šuraḥbīl [*al-Aṣbaḥī*] = funcionario del califa omeya ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz, transmisor de tradiciones de Ibn Abī Ḏi'b.

Ḥamdīs [*al-Qaṭṭān, Aḥmad ibn Muḥammad al-Aš'arī*] = mālikí ifrīqí, discípulo de los grandes mālikíes egipcios y de Saḥnūn, compañero de Yaḥyà ibn ʿUmar, muerto en 289 = 901. Cf. Ibn Farḥūn, *Dībāǧ*, Cairo 1351, p. 31.

al-Ḥāriṯ ibn Miskīn = mālikí y cadí egipcio, discípulo de Ibn al-Qāsim, Ibn Wahb y Ašhab, maestro de Yaḥyà ibn ʿUmar, muerto en 250 = 864. Cf. Ibn Farḥūn, *Dībāǧ*, Cairo 1351, p. 107.

Ibn Ḥabīb = vide ʿAbd al-Malik.

Ibn al-Māǧišūn [*ʿAbd al-Malik ibn ʿAbd al-ʿAzīz al-Madanī*] = discípulo de Mālik y famoso muftí, muerto en 212 = 827. Cf. Ibn Farḥūn, *Dībāǧ*, Cairo 1351, p. 153.

Ibn al-Qāsim [*ʿAbd al-Raḥmān*] = mālikí egipcio, discípulo de Mālik, jefe de la escuela en Egipto, muerto en 191 = 806. Cf. Ibn Farḥūn, *Dībāǧ*, Cairo 1351, p. 146.

Ibn Ṭālib = vide *Abū-l-ʿAbbās.*

Ibn Wahb [*ʿAbd Allāh*] = mālikí egipcio, discípulo de Mālik, muerto en 197 = 812. Cf. Ibn Farḥūn, *Dībāǧ*, Cairo 1351, p. 99.

ʿĪsà ibn Yūnus [*al-Hamdanī al-Kūfī*] = tradicionista, discípulo de Mālik y del Awzāʿī, muerto en 191 = 806.

Ǧālid ibn Ilyās [*Abū-l-Hayṭam*] = tradicionista de no mucho crédito.

Ǧālid ibn al Walīd [*ibn al-Muǧīrà al-Majzūmi Abū Sulaymān*] = general musulmán, contemporáneo de Mahoma, gran artífice de las conquistas islámicas, muerto en 21 = 641/2.

al-Layṯ ibn Saʿd = famoso alfaquí egipcio; creador de una escuela que no ha subsistido, muerto en 175 = 791.

Mālik ibn Anas = el doctor de Medina, famosísimo fundador de la escuela que lleva su nombre, muerto en 179 = 795.

Muḥammad ibn ʿAbd Allāh = Tal vez M. b. ʿAA. ibn ʿAbd al-Ḥakam, mālikí egipcio, sucesor de Ašhab al frente de la escuela, muerto en 214 = 829. Cf. Ibn Farḥūn, *Dībāǧ*, Cairo 1351, p. 134.

Muṭarrif [*ibn ʿAbd Allāh al-Hilālī al-Madanī*] = sobrino y discípulo de Mālik, muerto en 220 = 835. Cf. Ibn Farḥūn, *Dībāǧ*, Cairo 1351, pp. 345-346.

al-Qāsim ibn Muḥammad ibn Abī Bakr = *tābiᶜ*, uno de los siete alfaquíes de Medina, maestro de Mālik, muerto en 112 = 730.

Rabīᶜa ibn Abī ᶜAbd al-Raḥmān al-Quraší (Rabiᶜat al-Raᵓy) = *tābiᶜ*, maestro de Mālik, muerto en 136 = 753.

Saḥnūn [*ᶜAbd al-Salām ibn Saᶜīd ibn Ḥabīb al-Tanūjī*] = celebérrimo maestro mālikí ifrīqí que estudió en Egipto, autor de la *Mudawwana*, maestro de Yaḥyà ibn ᶜUmar, muerto en 240 = 854.

ᶜUbayd Allāh ibn Muᶜāwiya = Citado por Ibn Jayr, *Fahrasa*, ed. *BAH*, IX-X, p. 254.

ᶜUmar ibn ᶜAbd al-ᶜAzīz [*ibn Marwān*] = el octavo califa Omeya (99-101 = 717-719), hombre muy piadoso, y el único Omeya respetado por la historiografía ᶜabbāsí.

ᶜUmar ibn al-Jaṭṭāb = el segundo califa «ortodoxo», enérgico organizador del Estado islámico y de su expansión, muerto asesinado en 23 = 644.

Yaḥyà ibn ᶜUmar = el autor de las «Ordenanzas del zoco». Cf. nuestra Introducción.

APÉNDICE SEGUNDO

Materias tratadas en estas Ordenanzas.

[1. — Sumario de estas ordenanzas.]
[2. — Sobre la verificación de pesas y medidas.]
[3. — Sobre los monederos falsos.]
[4. —] Sobre la medida y la balanza: almudes, cahices, arreldes y onzas; [necesidad de tener patrones conocidos.]
[5. — Ordenanzas sobre los molineros.]
[6. — Sobre si la autoridad debe imponer precios en el zoco.]
[7. — Sobre si debe ser uno el precio en la ciudad y en la comarca.]
[8. — Sobre los higos untados de aceite.]
[9. — Sobre que las semillas se deben vender ya ahechadas.]
[10. — Sobre el pan falto de peso.]

[11. — Sobre la leche aguada.]
[12. —] Sobre la venta de frutas antes de sazón.
[13. —] Ordenanzas sobre los panaderos [, horneros y molineros.]
[14. — Sobre el que ha untado de pez la medida.]
[15. — Sobre la pena de expulsión del zoco.]
[16. — Sobre los dátiles madurados artificialmente.]
[17. — Sobre lo que se ha de hacer con las sustancias adulteradas.]
[18. — Sobre la mezcla de leche de vacas y cabras.]
[19. — Sobre si es o no nula la venta de pepinos que salen amargos.]
[20. — Sobre la nulidad de la venta de huevos echados a perder.]
[21. — Sobre la mezcla de diferentes calidades de una sustancia.]
[22. — Ordenanza sobre los carniceros.]
[23. — Más sobre la mezcla de diferentes calidades de una sustancia.]
[24. — Más sobre los carniceros.]
[25. — Sobre los comerciantes que suprimen la competencia para favorecer a uno de ellos.]
[26. — Sobre la fabricación de peonzas y muñecas.]
[27. — Casos en que, al cerrarse una venta, es preciso advertir al comprador.]
[28. — Sobre qué haya de hacerse con la mercancía de un defraudador fugitivo.]
[29. —] Ordenanza sobre los instrumentos músicos [y su licitud].
[30. —] Sobre los calderos destinados al vino.
[31. —] Ordenanza sobre los dueños de baños.
[32. —] Sobre el llanto de las plañideras por los difuntos.
[33. — Sobre] la salida a los cementerios.
[34. —] Sobre las chinelas de mujer chirriantes.
[35. — *a*)] Sobre el hombre que riega la delantera de su tienda, haciéndola resbaladiza, y [*b*)] sobre el lodo de las lluvias cuando se amontona en el zoco.
[36. — *a*)] Sobre quien cava una zanja en torno a su tierra o a su casa, o [*b*)] abre una puerta nueva en su casa.
[37. —] Sobre los judíos y cristianos que quieren hacerse pasar por musulmanes.
[38. — *a*)] Sobre si los enfermos contagiosos pueden vender cosas líquidas de comer y beber, o cosas no líquidas, duras; [*b*) sobre la venta de un vestido perteneciente a un leproso, y *c*)] sobre el caso de si habiendo leprosos en un pueblo de sanos donde no exista más que una mezquita, se les ha de impedir o no que recen en esa mezquita y que tomen de su agua para beber y para hacer las abluciones.

[39. —] Doctrina sobre la medida [o la pesada] menguada.

[40. — *a)* Sobre la fijación de precios; y *b)*] sobre si en favor de un comerciante se ha de echar del zoco a los demás.

[41. — Sobre] la medida cumplida [y en qué consiste].

[42. —] Sobre quien defrauda y roba en el peso [y sobre lo que se haya de hacer con las sustancias adulteradas].

[43. —] Ordenanzas [*a)*] sobre el acaparador que perturba el zoco reteniendo los excedentes de trigo que quedan a la gente, cuando son necesarios; [*b)*] y sobre quien quiere vender fuera del zoco; y [*c)*] sobre quien en momentos de carestía quiere comprar la provisión de un año.

[44. — Sobre quien compra sin conocer los precios].

[45. —] Sobre quien compra un vestido y halla en él piojos.

[46. — Sobre la venta de ceniza para la colada.]

[47. — Sobre los incidentes que pueden sobrevenir al cambiar o probar monedas.]

[48. — Sobre las cosas accesorias en algunas ventas.]

[49. — Sobre que los desechos de fabricación no son de los operarios.]

[50. — Sobre la oveja mal degollada.]

[51. —] Sobre las pellejas de los carneros [del día de la fiesta.]

[52. — Más sobre la oveja mal degollada.]

[53. —] Sobre el ajuar de la mujer [casada].

[54. —] Sobre [el acusado por delito de] injuria.

[55. — Dos] cuestiones relacionadas con algunos asuntos ya tratados [: *a)* sobre las mujeres en los baños, y *b)* sobre las plañideras.]

[56. —] Otra cuestión [: sobre si las vísceras y tripas pueden venderse mezcladas con la carne].

APÉNDICE TERCERO

Índice de palabras típicas [1].

Abluciones, 38.
acaparadores, 1, 43.
aceite, 6, 8, 21, 23, 38, 44.
acróbata, 29.
adufe, 29.
ahechado, 9, 13.
ajuar de la casada, 53.
albérchigos, 12.

[1] Las referencias remiten a los párrafos (§§).

albogue, 29, 30.
alfayates, 49.
algodón, 49.
alhóndiga, 43.
alimento familiar, 43.
alimentos, 7.
almizcle, 17, 42.
almudes, 4.
apelmazar (la medida), 39, 41.
árbol, 48.
arreldes, 1, 4, 6, 22, 56.
azafrán, 17, 39, 42.
azaque, 4.

Balanzas, 1, 2, 4, 39, 41.
bandullo, 56.
banquete nupcial, 29.
baños, 1, 31, 55.
barābiṭ, 29.
bebidas inebriantes, 29.
boca (de medida), 39, 41.
bodas, 29.

Cabras, 18, 24, 28.
cadíes, 30, 31, 37, 56.
cahices, 1, 4.
calderos para vino, 1, 30.
callejón sin salida, 36.
cambistas, 47.
camello, 6.
campesino, 21, 43.
canto, 29.
cañas, 48.
capital, 43.
cárcel, 3, 13, 37, 42, 43, 54.
cardar el algodón, 49.
carne, 6, 22, 28, 39, 56.
carne mortecina, 50.
carnero, 24, 28, 51.
carniceros, 1, 22, 24, 28, 56.
casadas, 53.
cebada, 4, 9.
ceca, 47.
cementerios, 1, 33.
ceniza, 46.
cestillos de higos, 12, 48.
cinturón (distintivo cristiano), 37.
circuncisión, 29.
cobre, 3, 30.
colada, 46.
condición de un salario, 49.
corazón (de res), 56.
cordero, 6, 24.
corte de vestidos, 49.
coser, 49.
costumbre jurídica, 48.
crema de la leche, 18.
cristianos, 1, 37.

Chinelas chirriantes, 1, 34.

Dátiles, 16, 27.
degüello de ovejas, 50, 52.
dinares, 3, 29, 43, 47.
dirhemes, 3, 44, 47, 56.
dolos, 1, 27.
donación, 53.
droguistas, 42.

Enfermos (en baños), 31, 55.
enfermos contagiosos, 1, 38.
entierros, 32.
equipo de la casada, 53.
excedentes de trigo, 43.
expulsión del zoco, 13, 14, 15, 23, 24, 39, 42.

Festín, 29.
fiesta, 29.
fiesta de los sacrificios, 51.
figuras de hueso, 1, 26.
fincas, 39, 43.
fraudes, 1, 15, 21, 22, 28, 39, 42, 45.
fruta, 1, 12, 48.
funámbulo, 29.

Gallinas, 38.
ganado, 38.

garbanzos, 9.
girbāl, 29.
grano del algodón, 49.

Habas, 9, 48.
ḥadīṯs, 29.
harina, 5, 13.
hierro (para rasar), 41.
higos, 8, 12, 48.
hilado, 46.
hojas de árbol, 48.
horneros, 13.
huertas, 48.
huevos, 20, 38.
humo, 29.

Imām, 42.
injuria (delito de), 54.
instrumentos músicos, 1, 29.
intestinos (de animal), 56.

Joyas, 53.
judíos, 1, 37.
juramento, 46, 54.

Kabar, 29.

Ladrones, 36.
laúd, 29.
leche, 11, 17, 18, 38, 42.
lengüeta de balanza, 39.
lentejas, 9.
leprosos: 1, 38.
limosna, 8, 10, 11, 12, 13, 17, 18, 21, 42, 43.
líquidos, 1, 38.
lodo en el zoco, 1, 35.

Maḳs, 5.
manantial, 38.
manteca, 6, 18, 21, 23, 42.
manzanas, 12.
marido, 53.
medidas, 1, 2, 4, 5, 14, 39, 41.
melones, 48.
mercancías, 7, 28, 42.
mezquita, 38.
miel, 6, 21, 42.
mi'zar, 31.
mizhar, 29.
molino, 5, 13.
molineros, 5, 13, 49.
mondongo, 56.
monedas, 3, 47.
monederos falsos, 3.
muela del molino, 5.
muñecas, 26.

Nuez (del cuello de la oveja), 50, 52.

Onzas, 1, 4.
operarios, 49.
oro, 4, 47.
ovejas, 18, 50, 52.

Palmeras, 27.
pan, 10, 13, 28, 42.
panaderos, 1, 6, 13, 28.
paridas, 31, 55.
paseo infamante, 3, 37, 43.
patrones de medidas, 2, 4.
pellejas de carnero, 51.
pena de azotes, 15, 23, 37, 42, 43, 54.
peonzas, 1, 26.
pepinos, 19, 48.
perfumería, 42.
peritos numismáticos, 47.
pesas, 2.
peso, 10, 13, 22, 28, 39, 42, 47.
pez (la), 14.
picado de la muela, 5, 13.
piojos, 45.
plañideras, 1, 32, 55.
plata, 4.
platillo de balanza, 39.
polvillo del algodón, 49.
precios, 1, 6, 7, 13, 25, 28, 40, 43, 44, 56.

préstamo, 53.
probar la moneda, 47.
provisión de trigo para un año, 43.
puerta nueva en una casa, 1, 36.

Queso, 38.
quintales, 4.

Raḥba, 43.
rasar la medida, 39.
retales, 49.
riego del zoco, 1, 35.
riqāʿ, 37.
ropas, 55.

Ṣāʿ, 41.
sacudir la medida, 39, 41.
salario, 42.
salvado del trigo, 49.
sebo, 6, 42, 56.
sembrado, 36.
semillas, 9.
servillas, 34.
sonar la moneda, 47.
suegro, 53.
sustancias adulteradas, 17, 42.

Tela, 49.
tenderos y tiendas, 1, 4, 6, 12, 13, 25, 28, 35, 43.
tercio de los bienes de la mujer, 53.
testimonio, 31, 53.
tratantes en grano, 9, 43.
tripicallos, 56.
trigo, 4, 5, 9, 13, 23, 40, 41, 43, 44, 49.
trigueros, 9, 43.
ṭunbūr, 29.

Ulemas, 24, 29, 55.
uvas, 12.

Vacas, 18.
valí, 2, 4, 41.
vasijas, 38.
verduleros, 6, 25.
vestidos, 28, 45, 49.
vinagre, 27, 38.
vino, 1, 30.
virgen (mujer), 53.
vísceras animales, 56.

Walīma, 29.
wayba, 39.

Yerba, 13, 48.

Zabazoque, 6, 15, 37, 38, 39, 40, 43.
zanjas, 1, 36.
zapateros, 34.
zaragüelles, 49.
zuna, 6.
znnuār, 37.

IBN AL-NAFĪS, SERVETUS AND COLOMBO

When Max Meyerhof gave a reasoned account of the earliest known statement on what amounts to the pulmonary circulation of the blood [1], made in the 13th century A. D. by Ibn al-Nafīs, a physician of Damascus and Cairo [2],

[1] I choose this cautious formulation on purpose. It is surprising that what ought to be a scholarly problem, to be solved by the historical method, has sometimes raised passions almost as strong, though fortunately not as strongly acted upon in practice, as those provoked by Servetus among his contemporaries. I personally share what appears to me the balanced view of Bainton, in *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin*, vol. XXIV, Leipzig 1931, 371 ff., and in *Bull. Hist. of Medicine*, vol. XXV, 1951, 1 ff., who corrects M. Neuburger, in *Sudhoffs Archiv*, vol. XXIII, 1930, 7 ff., and Izquierdo, in *Bull. Inst. Hist. of Medicine*, vol. V, 1937, 914 ff.

[2] M. Meyerhof, *Ibn an-Nafis und seine Theorie des Lungenkreislaufs*, in *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, vol. IV, Berlin 1933, 37-88, and 25 pp. of Arabic texts; the same, *La découverte de la circulation pulmonaire par Ibn an-Nafis*, in *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, vol. XVI, Cairo 1934, 33-46; the same, *Ibn An-Nafis (XIIIth cent.) and his theory of the lesser circulation*, in *Isis*, vol. XXIII, Bruges 1935, 100-120. Closely following Meyerhof's approach though, according to the authors, written independently of him, is S. I. Haddad and A. A. Khairallah, *A Forgotten Chapter in the History of the Circulation of the Blood*, in *Annals of Surgery*, vol. CIV, London and Philadelphia 1936, 1-8 (of which 2 pp. of reproductions of Arabic texts). S. I. Haddad and A. Keusseoglou, *Un chapitre oublié sur la circulation pulmonaire*, in *Hippocrate*, vol. V, Paris 1937, 137-142 (with two plates of Arabic texts), is a shortened version. The passages from Ibn al-Nafis have again been reproduced, with a French translation, by Abdul-Karim Chéhadé, *Ibn an-Nafis et la découverte de la circulation pulmonaire*, Damascus 1955 (Publications of the Institut Français de Damas), 39-43 and plates I-XII. [Since this paper was com-

he did not fail to point out the «striking parallels» that exist between the words of Ibn al-Nafis and those of Michael Servetus (Miguel Serveto) in his *Christianismi restitutio* (Vienne 1553), to which the exposition of the same doctrine by Realdus Columbus (Realdo Colombo) in his *De re anatomica libri XV* (Venice 1559) forms, in its turn, a close parallel. A few years earlier than Colombo, his disciple Joan (Giovanni) de Valverde de Hamusco had expounded the same theory in his *Historia de la composición del cuerpo humano* (Rome 1556, the preface is dated 1554; Italian edition, *Anatomia del corpo humano*, Rome 1560, the preface is dated 1559; reprint of the Italian edition, Venice 1586). The relevant passage of Servetus exists already in a copy of an earlier draft of his work which is certainly not later than 1550 and perhaps even 1546 [3]. Colombo, in his turn, states in the preface that he had started his work *abhinc multos annos*. Valverde, finally, refers in the preface, in general terms, to the teachings of Colombo, and in the text, concerning a detail of the theory in question, to what he had himself, together with Colombo, observed many times [4]. We are therefore confronted with the two separate but interdependent problems of the relations of these three sixteenth-century authors with one another, and of the possible connexion of any or all of them with Ibn al-Nafis.

The similarities between Ibn al-Nafis and Servetus are indeed striking, and Meyerhof is justified in saying that the text of Servetus (apart from two or three details added by this last author) reads as if it were «a free Latin translation of» or «an extract

pleted in August, 1956, there has come to my notice the essay of E. Bittar, *A Study of Ibn Nafis*, in *Bull. Hist. Med.*, vol. XXIX, 1955, 352-368, 429-447. The author there (p. 441) acknowledges my «comments and sound judgment». This acknowledgment was made without my consent, I have not advised the author or commented on his essay, and I never saw it, or any part of it, before publication. Were it not for this correction, I should have found it unnecessary to mention the essay.]

[3] Cf. Bainton, in *Sudhoffs Archiv*, vol. XXIV, 373 f., and the references given there.

[4] Spanish text, quoted by Bayon, in *Annals of Science*, vol. IV, 102; Italian text, quoted below, p. 333.

from» the parallel passages in the work of Ibn al-Nafīs. It was, however, difficult to see how Servetus could have come to know the theory of the Arab physician. It seemed, at first, tempting to suppose that he might have had this opportunity in his native Spain, but it is a fact that he began to study anatomy, and medicine in general, only some considerable time after he had left that country, never to return [5]. Montpellier, where he certainly stayed for some time [6], had long ago ceased to be the point of contact between the Muslim and the Christian world which it had been a few centuries earlier [7]. The assumption that Servetus «must have known Arabic scholars», because in his *De trinitatis erroribus* (1531) he gave «a loose interpretation of Surahs III, IV and XIX», or may even have known Arabic [8], is perfectly gratuitous. Meyerhof therefore concluded thas «he made his discovery quite alone and independently of the Arabic author». Of later writers, Izquierdo and Temkin have rejected an influence of Ibn al-Nafīs on Servetus [9], Bayon,

[5] Meyerhof, in *Isis*, vol. XXIII, 119 f., referring to J. Goyanes, *Miguel Serveto*, Madrid 1933, 147 f.

[6] F. Rude, *La naturalisation française de Michel Servet*, in *Autour de Michel Servet et de Sebastien Castellion*, ed. B. Becker, Haarlem 1953, 130-141 (p. 132 f.)

[7] Cf. H. Harant and Y. Vidal, *Les influences de la médecine arabe sur l'École de Montpellier*, in *Les Cahiers de Tunisie*, vol. III (No. 9), Tunis 1955, 60-85; L. Dulieu, *L'arabisme médical à Montpellier du XII^e au XIV^e siècle*, ibid., 86-95; [V. L. Bullough, *The Development of the Medical University at Montpellier to the end of the fourteenth century*, in *Bull. Hist. Med.*, vol. XXX, 1956, 508-523].

[8] Bayon, in *Annals of Science*, vol. IV, 73; J. Trueta, *Michael Servetus and the Discovery of the Lesser Circulation*, in *Yale Journal of Biology and Medicine*, vol. XXI, 1948, 14. Against Bayon it must be pointed out that Christian controversialists used to derive their information on the contents of the Coran not from translations (the first translation of sorts, incidentally, though printed only in 1543, dates from 1143) but from more or less polemical digests of its doctrine which emphasized the very points that Servetus discussed, and of which a considerable number was available to him; see, e. g., G. Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur*, Berlin and Leipzig 1923, 138 ff.

[9] J. J. Izquierdo, *A new and more correct version of the views of Servetus on the circulation of the blood*, in *Bull. Inst Hist. of Medicine*, vol. V, Baltimore

having considered it at least possible at first, has later thought it unlikely [10], Bainton is doubtful [11], Fulton considers it unlikely [11a], and Trueta, though on insufficient evidence, regards it as possible [12]. C. D. O'Malley thinks that Servetus's theory amounts to nothing more than a variant, with a change of emphasis, of Galen's doctrine, and that Servetus proposed it for theological reasons [12a]. For L. Chauvois, the whole question is irrelevant [12b]. Bayon, who considers that Servetus for his knowledge of anatomy was dependent on Colombo and others, has posed the alternate question whether Colombo may have come to know the

1937, 914-932 (p. 926); O. Temkin, *Was Servetus influenced by Ibn an-Nafis?*, in *Bull. Hist. of Medicine*, vol. VIII, Baltimore 1940, 731-734. Temkin adduces differences between the two authors on «two rather important anatomical details», but closer investigation shows that they do not exist.

[10] H. P. Bayon, *William Harvey, Physician and Biologist: His Precursors, Opponents and Successors*, in *Annals of Science*, vol. III, London 1938, 59-118; 435-456; vol. IV, 1940, 65-106; 329-389 (vol. III, 448; vol. IV, 73, 88, 104 f.); the same, *Calvin, Serveto and Rabelais*, in *Isis*, vol. XXXVIII, Cambridge Mass. 1947, 22-28 (p. 26).

[11] R. H. Bainton, *Michael Servetus and the Pulmonary Transit of Blood*, in *Bull. Hist. of Medicine*, vol. XXV, Baltimore 1951, 1-7 (p. 4); the same paper contains an appreciation of the religious and intellectual background of Servetus's theory (pp. 5-7). See also his *Michel Servet*, Geneva 1953, 73 = *Hunted Heretic*, Boston 1953, 123.

[11a] J. F. Fulton, *Michael Servetus and the lesser circulation of the blood through the lungs*, in *Autour de Michel Servet*, ed. B. Becker, 62-71 (p. 71); the same, *Michael Servetus*, New York 1953, 44 f.

[12] Cf. above, note 8. The communication of L. Binet and A. Herpin, *Sur la découverte de la circulation pulmonaire*, in *Bulletin de l'Académie Nationale de Médecine*, year 112, 3rd series, vol. CXXXII, Paris 1948, 542-545 (with discussion, pp. 545-549), notwithstanding the eminence of the authors in their profession, hardly deserves mention. [On this and on a further communication by the same authors, *ibid.*, year 117, 3rd series, vol. CXXXVII, 1953, 698-700, see now G. Wiet, *Ibn al-Nafis et la circulation pulmonaire*, in *Journal Asiatique*, vol. CCXLIV, 1956, 95-100.]

[12a] *Servetus — Theologian and Physician*, in *Journal Hist. of Medicine*, volume VIII, New Haven 1953, 378-389 (p. 387 ff.); *Michael Servetus, a translation of his non-theological writings*, Philadelphia 1953 (Memoirs of the American Philosophical Society, vol. 34), 197-200.

[12b] In *Revue d'Histoire des Sciences*, vol. VI, Paris 1953, 262-268 (p. 268).

theory of Ibn al-Nafīs through the intermediary of Andrea Alpago [13], who lived for many years as a physician in Damascus at the beginning of the 16th century, and who translated a section of Ibn al-Nafīs's commentary on Avicenna's *Canon* [14], though not, as chance will have it, that section which contains his statements on the lesser circulation [15]. Owing to the lack of «any definite information» about Alpago, Bayon had to leave the question unanswered [15a].

Thanks to a recent paper by M^lle^ d'Alverny [16], we are now

[13] In *Annals of Science*, vol. III, 448.

[14] *Ebenefis philosophi expositio super quintum Canonem Avicenne*, in a miscellany beginning with *Avicenne libellus de removendis nocumentis quae accidunt in regimine sanitatis... Ab Andrea Alpago ex arabico in latinum versa, ac nunc primum in lucem edita*, Venice 1547. A copy of this very rare volume exists in the British Museum.

[15] In commenting on the *Canon*, Ibn al-Nafīs followed the arrangement of this work, except that he collected the passages relating to anatomy from the first three sections of the *Canon* and commented on them in a separate section, which was to follow the first section (the *kulliyyāt)* of the original work. (He also placed the chapter on pharmacology, *aqrābāḏin*, after that on simple drugs, *al-adwiya al-mufrada.)* Cf. Ḥāǧǧī Ḫalīfa, *Kašf al-ẓunūn*, ed. G. Fluegel, vol. IV, London 1845, 497, n° 9.354; *Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts... Bankipore*, vol. IV, Calcutta 1910, n° 28. The individual sections of the commentary, however, continued to exist more or less independently from one another, and this is particularly the case of the *Commentary on the Anatomy of Avicenna*. The following manuscripts have so far been identified as containing this last work: Berlin, Ahlwardt n° 6.272 (two MSS., Mf. 912 and Landberg 931); Berlin Oct. 1095; Bodleian, II, 178; Bologna (Marsigli), Rosen 425; Damascus, Ẓāhiriyya *ṭibb* 20; Escurial, Casiri 824 = Derenbourg 828; Naniana 104 (S. Assemani, *Catalogo de'Codici Manoscritti Orientali della Biblioteca Naniana*, vol. II, Padua 1792, 226-229); Paris, fonds arabe 2.939; Rāmpūr, *Fihrist Kitāb ʿArabī*, 382, n° 122; a MS. in the collection of the late M. Meyerhof; a MS. in a private collection in Beirut (see Ḥaddād and Khairallāh, above, note 2). (It is unlikely that the MS. of the Royal College of Physicians, London, listed by A. S. Tritton, in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1951, 184, n° 15, contains this work.)

[15a] [E. D. Coppola, *The Discovery of the Pulmonary Circulation*, in *Bull. Hist. Med.*, vol. XXXI, 1957, 44-77, gives biographical details on Colombo and Alpago, but notwithstanding the subtitle «A New Approach», the essay does not represent any methodological progress.]

[16] M.-T. d'Alverny, *Avicenne et les médecins de Venise*, in *Medioevo e Ri-*

much better informed about Andrea Alpago. This remarkable man, who must be counted among the great Orientalists, during the more than thirty years he spent in Syria [17] gained an astonishingly wide and solid knowledge of things Arabic and Islamic, including not only medicine but philosophy and theology, popular beliefs and practices, and contemporary politics. His teacher in Damascus was the «Rays Ebenmechi... physicus inter omnes Arabes primarius», i. e. Muḥammad ibn Makkī Šams al-Dīn (d. 938 A. H. = 1531 A. D.) [18]. Accompanied by his nephew, Paolo Alpago, Andrea travelled widely in the Levant in search of manuscripts. He died suddenly about 1520, immediately after the University of Padua had offered him a Chair of Medicine. A long series of his translations from the Arabic, some of them annotated at length, was published posthumously by his nephew Paolo and others; his translation of Ibn al-Nafis's commentary on the fifth section of the *Canon*, to which I have already referred, is one of them [19]. The ultimate fate of Alpago's collection of Arabic manuscripts, as well as his personal manuscripts and papers, is unknown [20], but we know for certain that

nascimento, studi in onore di Bruno Nardi, vol. I, Florence 1955, 177-198 (pages 184 ff.)

[17] Niccolo Massa, in the introduction to his Latin version of a life of Avicenna, fol. 24 *r.* of the Appendix to the second edition of Alpago's translation of the *Canon* etc.: *Avicennae liber canonis, de medicinis cordialibus, et cantica* [.] *Cum castigationibus Andreae Alpagi...* Venice 1544.

[18] Cf. C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur, Suppl.*, vol. II, 1030, n° 36, and the further references in d'Alverny, 185, note 22.

[19] Alpago used the commentary of Ibn al-Nafis, he does not specify which section, as a source for his glossary of Arabic technical terms in the *Canon;* see the edition referred to above, note 17, Appendix, fol. 1 *v.* The marginal notes on his translation of the *Canon*, however, are purely textual and contain no references to any commentary.

[20] Some of Alpago's autographs were given by his heirs to the printers Junta of Venice, where Benedetto Rinio, the new director of the firm, used them for improving the new edition, of 1562, of the translation of the *Canon* (d'Alverny, 196 f.) At least one of Alpago's own manuscripts, his translation of the *De Limonibus* of Embitar (Ibn al-Bayṭār), found its way into a private collection where it was discovered by a publisher of Bologna, Gasparo Bindonio, who had it printed at Paris in 1602 (d'Alverny, 196, note 47.)

not all that he had translated with a view to publication, was in fact printed [21]. In this connection it may, perhaps, be relevant to recall that one of the manuscripts of that section of Ibn al-Nafīs's commentary in which he expounded his theory of the lesser circulation, was in the library of the family Nani of Venice [22]. Although there is then no evidence that Andrea Alpago did, in fact, introduce the theory of Ibn al-Nafīs into Northern Italy, the possibility cannot be ruled out any longer, and the problem of a possible influence of Ibn al-Nafis on Servetus and/or Colombo must henceforth be considered solely in the light of the parallels that exist between the texts of these authors themselves.

I have mentioned Servetus because he, too, enters into the new picture. Ceradini, it is true, was even of the opinion that Servetus had studied medicine, and in particular anatomy, in Padua under Colombo from 1540 to 1543 [23], but this is one of the numerous gratuitous assumptions by which the study of this subject is bogged [24]. That Servetus was in Padua at one time or another, has been surmised from the minutes of his sixth interrogation in Geneva, where he answered the question (no. 37) whether he had not been *to Venice or Padua* since he escaped from prison in France, by saying: «I have never been *to Venice*, and have not gone outside France since I escaped from prison» [25]. However this may be, it is certain that the works of

21 d'Alverny, 190 f.

22 See above, note 15. Nothing is known of the provenance of the 116 Islamic manuscripts in this collection, which was formed in the 18th century; the bulk of it went to the Marciana Library in Venice, by legacy, in 1800. Cf. J. Valentinelli, *Bibliotheca Manuscripta ad S. Marci Venetiarum* (Codices Manuscripti Latini), vol. I, Venice 1868, 114-123; G. Gabrieli, *Manuale di bibliografia musulmana*, Rome 1916, 241.

23 G. Ceradini, *Opere*, vol. II, Milan 1906, 85 (Ceradini's original paper dates from 1876.)

24 Bainton, *The present state of Servetus studies*, in *The Journal of Modern History*, vol. IV, Chicago 1932, 72-92 (p. 75).

25 *Ioannis Calvini opera*, vol. VIII (Corpus Reformatorum, vol. XXXVI), Brunsvig 1870, 778, 782; A. v. d. Linde, *Michael Servet*, Croningen 1891, 130, 200.

Servetus, both in the fifteen-thirties and in the fifteen-fifties, became inmediately known in Venice (to which, incidentally, Padua then belonged) [25a], and this implies a two-way literary traffic. The very competence of Servetus in medicine and in anatomy has been called into question, and it has been specifically denied that he ever practised dissection or vivisection [26]. Vivisection is not really relevant, and I am prepared to believe that Servetus practised it as little as Ibn al-Nafīs, but as regards his competence in dissection, we have the statement of Gűnther of Andernach (Ioannes Guinterius Andernacus), his professor at the Faculty of Medicine in Paris, who says, speaking of his own dissections: *Qua in re non admodum sane facili auxiliarios habui primum Andream Wesalium iuvenem mehercules in anatomis diligentissimum puriorisque medicinae professorem non poenitendum..... Post hunc Michael Villanovanus* [i. e. Servetus] *familiariter mihi in consectionibus adhibitus est, vir omni literarum genere ornatissimus, in Galeni doctrina vix ulli secundus* [27]. Gűnther goes on to speak of the assistance that «these two» lent him *(horum duorum..... praesidio atque opera)*. By selectively italicizing the words *vir omni literarum genere ornatissimus*, etc., Ceradini tries to prove that Servetus was a bookworm and not a practised dissector. This kind of argument is unfortunately not absent from some more recent studies on the subject. Bayon makes much of the word *adiungam* which Servetus uses in introducing the development of ideas in which his statement on the lesser circulation occurs, and he concludes that this whole exposition of the *divina philosophia* was «an afterthought that occurred when the remainder of the text had already been completed» [28]. This enables Bayon to believe that

[25a] Trueta, in *Yale Journal of Biology and Medicine*, vol. XXI, 5f. On the diffusion of Servetus's *Christianismi Restitutio* in manuscript copies, see E. F. Podach, in *Autour de Michel Servet*, 47-61.

[26] Izquierdo, in *Bull. Inst. Hist. of Medicine*, vol. V, 926.

[27] Quoted by Ceradini, 379, from Gűnther's *Anatomicarum Institutionum ex Galeni sententia libri quatuor*, 3rd ed., Basel 1539. (The first edition appeared in Basel, 1536; the second, edited by Wesalius himself, in Venice 1538.)

[28] In *Annals of Science*, vol. IV, 83.

Servetus, in an addition to his text supposedly made at the last minute, was dependent on the discoveries of the contemporary anatomists, which he tries to antedate as much as possible. But the major premise falls, because the passage on the lesser circulation occurs already in an earlier draft of Servetus's work [29].

Bayon sums up his conclusions as follows: «It is unlikely that Serveto obtained his information from this Arabic physician [i. e. Ibn al-Nafīs]; a more probable source would be the spread of information from Italy — for Serveto had met Vesalius in Paris [30]. In previous publications it was mentioned by the writer that Vesalius had demonstrated the lung passage of the blood in a dog in Bologna some time in 1543, and that Realdo Colombo was teaching the same new doctrine in Pisa in 1545» [31]. But what Vesalius had demonstrated was not that the blood passed through the lung but that a dog whose lungs had collapsed under surgical exposure, could be revived by inflating his lungs with air [32]. In the first edition of his *Fabrica* (1543), Vesalius still considered it axiomatic that the blood transuded from the right to the left ventricle of the heart through invisible pores in the septum, and only in the second edition (1555) did he express serious doubts about this without, howewer, indicating an alternate passage through the lung [33]. We must therefore regard as wisdom after the event the statement ascribed to a contemporary surgeon that Vesalius, at a

29 Above, note 3

30 This is irrelevant: Vesalius was in Paris from 1533 to 1536, he broke away from the medieval tradition in anatomy between 1538 (the date of his *Tabulae anatomicae sex*) and 1543 (the date of the first edition of his *De humani corporis fabrica*) when he revealed himself «as the very type of the modern man of science» (C. Singer and C. Rabin, *A Prelude to Modern Science*, Cambridge 1946, xxi. Publications of the Wellcome Historical Medical Museum, New Series, vol. I), and not even then did he abandon the traditional ideas concerning the anatomy of the heart and the passage of the blood (see below).

31 In *Isis*, vol. XXXVIII, 26. The previous publications referred to are Bayon's studies in *Annals of Science*, vols. III and IV.

32 *Annals of Science*, vol. III, 456; vol. IV, 67.

33 Ibid., vol. III, 455 f. Cf. Fulton, *Michael Servetus*, 23-25.

demonstration in Bologna which has been dated in 1544, publicly declared that the solid septum could not allow any blood to pass [34]. Here, too, there is no positive suggestion of an alternate passage. Vesalius must therefore be eliminated from the group of persons to be considered. As concerns Colombo, there is no evidence whatsoever that he taught the doctrine of the lesser circulation in Pisa in 1545. The place and the date refer to the dissection by Colombo of the body of an infanticide [35], but all that Colombo mentions of that occasion are observations concerning a supernumerary rib and menstrual veins [36]. There is, in other words, no conclusive external evidence on the priority of Servetus, Valverde or Colombo as regards the formulation (distinct from the publication in print) of the theory of the pulmonary circulation.

Colombo is generally regarded as having been independent of Servetus in formulating this doctrine: by M. Roth [37], Bainton, P. Capparoni [38] and Ch. Laubry [39], not to mention Bayon who considers Servetus influenced by Colombo, as we have seen. Trueta, however, is of the opinion that Valverde became acquainted with the *Christianismi restitutio* whilst he was engaged in writing his *Historia de la composición del cuerpo humano*, that he communicated Servetus's theory of the lesser circulation to Colombo, that both together confirmed it by dissection, and that each incorporated it in his own book but neither dared to acknowledge his debt to Servetus [40]. Fulton, too, is inclined to believe that both Valverde and Colombo were influenced by Servetus [41]. Trueta adduces two main argu-

34 Ibid., vol. IV, 68.

35 Ibid., vol. IV, 103.

36 *De re anatomica*, 60, 173 f.; cf. Valverde, *Anatomia*, fol. 12 *v*.

37 *Andreas Vesalius Bruxellensis*, Berlin 1892, 258 f.

38 *La storia della scoperta della circolazione del sangue*, Siena 1932. I have not seen this work, to which Meyerhof refers.

39 In *Bulletin de l'Académie Nationale de Médecine*, 3rd series, vol. CXXXII, 1948, 546 f.

40 In *Yale Journal of Biology and Medicine*, vol. XXI, 1-15.

41 In *Autour de Michel Servet*, 71; *Michael Servetus*, 42, 46.

ments. His first argument is that Valverde did not mention the lesser circulation in his booklet *De animi et corporis sanitate tuenda libellus*, Paris 1552, but did mention it in his *Historia*, the preface to which is dated 13th September, 1554; he must therefore have come to know of it between 1552 and 1554. But this is not conclusive because I cannot see any specific reason why Valverde should have mentioned the pulmonary circulation in his treatise of 1552. Trueta's second argument is based on a mistake [42].

The only way of ascertaining the relations of Servetus, Valverde and Colombo with one another and their possible connexion with Ibn al-Nafīs, is an exact comparison not of isolated quotations but of the whole of their statements, and this is what I will now undertake. Whereas the relevant passages in Ibn al-Nafīs are easily accessible, in the Arabic original and in translations, in the publications of Meyerhof and of Chéhadé [43], this is not the case of the three other authors, and I amt herefore giving extracts from them in the Appendix.

I shall begin with Ibn al-Nafīs, and present his theory of the pulmonary circulation in the form of a series of propositions to each of which the other texts show significant parallels. These propositions are:

1. The blood is refined in the right ventricle of the heart.
2. The septum of the heart is impervious to blood.
3. There are only two ventricles in the heart, not three «as Avicenna says» [44].

[42] According to Trueta, Valverde, in the Italian edition of his work, of 1560, omitted the reference to the presence of air in the *arteria venosa* (pulmonary vein), thereby improving both on the Spanish edition and on Servetus; but this is not the case (see below, p. 333). The reference to the anatomy of the foetus which, Trueta thinks, was added by Valverde in the Italian edition under the influence of Servetus (who, however, had spoken of it in connection with the *vena arteriosa* [pulmonary artery] and not the *arteria venosa*), may have equally been inspired by Colombo (*De re anatomica*, 178, l. 2 ff.).

[43] See above, note 2.

[44] Ibn al-Nafīs is commenting on the *Canon*, this is why he mentions Avicenna; the opinion in question goes back to Aristotle.

4. The *vena arteriosa* (pulmonary artery) carries the blood from the right ventricle to the lung, where it is mixed with air.

5. There are passages in the lung between the *vena arteriosa* and the *arteria venosa* (pulmonary vein).

6. The mixing of the refined blood with air begins (not in the heart [45] but) in the lung.

7. This is the preparatory stage in the production of vital spirit.

8. The *arteria venosa* carries the mixture to the left ventricle.

9. The *arteria venosa* pulsates.

10. The mixture of refined blood and air in the *arteria venosa* is small in quantity.

11. The mixture of refined blood and air is apt to become vital spirit.

12. The vital spirit is produced in the left ventricle.

13. The left ventricle is wider than the right, wide enough for this purpose.

14. The quantity of (refined) blood in the left ventricle is small but the quantity of spirit is great.

15. The unused residue is discharged from the left ventricle through the *arteria venosa* to the lung, and exhaled.

16. There is innate heat in the left ventricle.

Of these sixteen propositions of Ibn al-Nafīs, n^{os} 1 (clearly implied), 2 [46], 4, 5, 6, 7, 8, 11, 12 [47], 15, and 16 recur in Servetus, there are no parallels to n^{os} 3, 9, 10, and 14, and on n^{o} 13 Servetus contradicts Ibn al-Nafīs pointedly by saying that the left ventricle is not wide enough for the whole process of mixing to take place there. Servetus's affirmation of proposition 11, which is often repeated in Ibn al-Nafīs, is emphatic. As regards proposition 4, Servetus adds an argument taken

45 I. e. in the left ventricle, according to the traditional opinion.

46 With the cautious addition «licet aliquid resudare possit».

47 With the qualification that the process of mixing is continued and completed in the *arteria venosa*.

from the size of the *vena arteriosa*, he calls the blood which has been treated in the lung, *flavus* [48], and he states that the refined blood is propelled *(agitatur)*, by a long détour via the lung, from the right ventricle of the heart. These remarks go beyond what Ibn al-Nafis says. Servetus again agrees significantly with Ibn al-Nafis in ascribing the attraction of the mixture of refined blood and air by the left ventricle to its diastole [49].

In Valverde, there recur of the propositions of Ibn al-Nafis n^{os} 1 [50], 2 [51], 4, 6, 7 (clearly implied), 8, 11 [52], and 12, to which may be added 5, where Valverde has the same physiological process in mind, though his wording is different [53]. There are no parallels to n^{os} 3, 9, 14, 15, and 16. Valverde disagrees with n° 10, having observed, together with Colombo, that «the *arteria venosa* is full of blood mixed with air» [54], and with n° 13, presumably a result of observation, too [55]. Finally, he adds a theoretical argument of his own, concerning proposition 2.

In Colombo, we meet parallels to propositions 2 [56], 3, 4, 5, 6, 7 [57], 8, and 12 [58]. The parallel to proposition 3 is parti-

48 *Flavus* is a traditional term for the «spirituous thin blood» or arterial blood, as opossed to the «venous blood», which is *ruber;* cf. Izquierdo, in *Bull. Inst. Hist. of Medicine*, vol. V, 920, and already Ceradini, *Opera*, vol. II, 33.

49 Cf. Meyerhof, in *Quellen und Studien*, vol. IV, 83.

50 With the slight difference that Valverde lets the blood be «prepared» in the right ventricle, and «refined» only in the lung.

51 With the cautious addition «se punto ve ne passa», a significant parallel to the remark of Servetus; cf. above, note 46.

52 Valverde's wording is less strong than the emphatic affirmation in Servetus.

53 He says that the blood exudes into the lung from the *vena arteriosa*.

54 Compare this with the corresponding statement of Colombo, below, note 61.

55 The statement of Servetus on this point is, in contrast with Valverde and Colombo, purely theoretical.

56 Without any qualification, in contrast with Servetus and Valverde.

57 With a change of emphasis, away from the traditional doctrine; according to Colombo, the vital spirit is «prepared and almost generated» in the lung.

58 With the qualification that there remains little for the left ventricle to do, in order to produce the vital spirit. Cf. above, notes 47 and 57.

cularly significant; Ibn al-Nafis had a special reason for mentioning and refuting Avicenna's doctrine of the three ventricles [59], Colombo had no such reason, and he nevertheless mentions and refutes that doctrine, which he attributes to Avicenna's source, Aristotle. There are no parallels to n^os 11 and 14. Colombo disagrees with the remaining propositions, n^os 1 [60], 9, 10 [61], 13, 15, and 16. He obviously relies on observation, he explicitly says so in connection with proposition 10, and he ridicules preposterous traditional ideas which are incompatible with it. Colombo further has parallels to the three remarks, additional to proposition 4, which are found in Servetus. The argument taken from the size of the *vena arteriosa* is identical with that of Servetus; instead of the term *flavus* for the blood which has become arterial in the lung, Colombo uses the synonym *floridus;* and he retains the term *agitatur,* whilst using it of the «beating» or «shaking» of the blood through the movement of the lungs, by which it is refined and mixed with air. Colombo finally adds an argument in favour of the theory of the lesser circulation, which he takes from the size of the lung and from the fact that it is not served by any branch of the aorta; this argument is of the same kind as that adduced by Servetus, and by Colombo himself, from the size of the *vena arteriosa.*

Keeping in mind that a possible influence of the theory of Ibn al-Nafis on the three sixteenth-century authors, in the light of what we now know of Andrea Alpago, cannot be ruled out any longer, the facts set out here lead to the following conclusions. Servetus shows a specific knowledge of the theory of Ibn al-Nafis, on whom he is dependent more than his two contemporaries; he made additions of his own, partly anatomical, partly theoretical, which recur, elaborated and partly modified, in Co-

59 Cf. above, note 44.

60 According to him, the right ventricle contains «natural blood», and the blood is «refined and mixed with air» in the lung; compare this with Valverde's intermediate theory, above, note 50.

61 In contrast with Valverde (see above, note 54), Colombo states factually that «the *arteria venosa* is full of blood».

lombo; he is not dependent on Colombo, nor on Valverde, for his theory [62]. Valverde shows a specific knowledge of Servetus, from whom he may have derived his knowledge of the theory of Ibn al-Nafīs; he need not have known of Ibn al-Nafīs directly; he takes an intermediate position between Servetus and Colombo; he modifies certain assumptions of Servetus, in the light of the observations he made (together with Colombo); he cannot be dependent on Colombo for his whole doctrine. Colombo probably had direct knowledge of the theory of Ibn al-Nafīs [63]; he shows a specific knowledge of Servetus, whose ideas he develops and elaborates; he is not dependent on Valverde for this; he moves farther away from the traditional ideas, and though he has, as yet, not abandoned theoretical reasoning completely, he relies mostly on observation. This agrees with what we otherwise know of the personalities and attitudes of these three authors.

Joseph Schacht.

APPENDIX

1. Extracts from Michael Servetus, Christianismi restitutio.

(P. 170 f. from the facsimile of the original edition, Vienne 1553, in *Annals of Science*, vol. IV, plate 4; p. 178 from the facsimile of the page-for-page reprint by C. G. von Murr, Nuremberg 1790, in *Bull. Inst. Hist. of Medicine*, vol. V, 916.)

[170] Ad quam rem est prius intelligenda substantialis generatio ipsius vitalis spiritus, qui ex aëre inspirato et subtilissimo sanguine componitur, et nutritur. Vitalis spiritus in sinistro cordis ventriculo suam originem habet, iuvantibus maxime pulmonibus adipsius generationem. Est spiritus tenuis, caloris vi elaboratus, flavo colore, ignea potentia, ut sit quasi ex puriori sanguine lucidus vapor,

62 Servetus would certainly not have omitted Colombo's and Valverde's additional arguments, had he known them.

63 The way in which he takes up proposition 3, is a strong argument on the point, but it is isolated; alternately, he would be dependent on Servetus and on Valverde for his knowledge of Ibn al-Nafīs.

substantiam in se continens aquae aëris et ignis. Generatur ex facta in pulmonibus mixtione inspirati aëris cum elaborato subtili sanguine, quem dexter ventriculus cordis sinistro communicat. Fit autem communicatio haec, non per parietem cordis medium, ut vulgo creditur. Sed magno artificio a dextro cordis ventriculo, longo per pulmones ductu, agitatur sanguis subtilis: a pulmonibus praeparatur, flavus efficitur: et a vena arteriosa in arteriam venosam transfunditur. Deinde in ipsa arteria venosa inspirato aëri miscetur, et expiratione a fuligine repurgatur. Atque ita tandem a sinistro cordis ventriculo totum mixtum per diastolem attrahitur, apta suppellex, ut fiat spiritus vitalis.

Quod ita per pulmones fiat communicatio, et praeparatio, docet coniunctio varia, et communicatio, venae arteriosae cum arteria venosa in pulmonibus. Confirmat hoc magnitudo insignis venae arteriosae, quae nec talis, nec tanta facta esset, nec tantam a corde ipso vim purissimi sanguinis in pulmones emitteret, ob solum eorum nutrimentum, nec cor pulmonibus hac ratione serviret: cum praesertim antea in embryone solerent pulmones ipsi aliundi nutriri, ob membranulas illas, seu [171] valvulas cordis, usque ad horam nativitatis nondum apertas, ut docet Galenus. Ergo ed alium usum effunditur sanguis a corde in pulmones hora ipsa nativitatis, et tam copiosus. Item, a pulmonibus ad cor non simplex aër, sed mixtus sanguine mittitur, per arteriam venosam: ergo in pulmonibus fit mixtio. Flavus ille color a pulmonibus datur sanguini spirituoso, non a corde. In sinistro cordis ventriculo non est locus capax tantae et tan copiosae mixtionis, nec ad flavum elaboratio illa sufficiens. Demum, paries ille medius, cum sit vasorum et facultatum expers, non est aptus ad communicationem et elaborationem illam, licet aliquid resudare possit. Eodem artificio, quo in hepate fit transfusio a vena porta ad venam cavam propter sanguinem, fit etiam in pulmone transfusio a vena arteriosa ad arteriam venosam propter spiritum. Si quis haec conferat cum iis quae scribit Galenus lib. 6. et 7. de usu partium, veritatem penitus intelliget, ab ipso Galeno non animadversam.

Ille itaque spiritus vitalis a sinistro cordis ventriculo in arterias totius corporis deinde transfunditur...

[178] Parte illa maiore inspiratus aër per tracheam arteriam ad pulmones ducitur, ut ab ipsis elaboratus ad arteriam venosam tran-

seat, in qua flavo et subtili sanguini miscetur, ac magis elaboratur. Deinde totum mixtum a sinistro cordis ventriculo diastole attrahitur, in quo fortissima et vivifica ignis ibi contenti virtute, ad suam formam perficitur, et fit spiritus vitalis, multis in ea elaboratione expiratis fuliginosis recrementis. Hoc totum veluti materia est ipsius animae.

2. Extracts from Giovanni Valverde, Anatomia del corpo humano, reprint, Venice 1586.

(Collated with the reprint from foll. 105 *v* and 131 *v* of the first Italian edition, Rome 1560, in G. Ceradini, *Opere*, vol. II, 11 f., 112 f.)

[105 *r*] Per la parte di dentro [105 *v*] sono in lui due ventriculi, uno destro, un'altro sinistro, divisi mediante un grosso tramezzo della medesima sustanza del cuore, et differenti cosi in grandezza, come in figura. Perche il diritto è assai maggiore; et scende piu verso la punta del cuore... Il sinistro è parimente largo di sopra, et si va ristrignendo verso la punta del cuore... Ma il tramezzo d'amendue i ventricoli è alquanto disuguale, per ragione d'alcuni rivoli o solchi, che si fanno nella sustanza del cuore, e quali sono assai piu manifesti nel manco, che nel destro; ma niuno passa da l'un ventricolo all'altro, come dicono, quanti che infino ad hora ne hanno scritto... L'offitio di questi ventricoli è, del diritto disponere il sangue, che di quello si possano ingenerare gli spiriti della vita (comme fa lo stomaco il mangiare); del sinistro è ricever quello sangue gia disposto, et convertir una sua parte ne gli spiriti, che danno la vita, et mandare il resto per l'arterie insieme con questi spiriti, come al suo luogo diremo.

[131 *v*] L'offitio di questa vena, et arteria (secondo tutti que, che in nanzi di me hanno scritto) è, della vena nutrire i polmoni solamente; dell'arteria portar l'aere da gli polmoni al ventricolo manco del cuore; parendo loro che in questa arteria non potesse in modo alcuno essere sangue. Ma, se havessero di cio fatto esperienza (come ho fatta io molte volte insieme col Realdo, cosi in animali vivi, come in morti) haverebbero ritrovato, che non meno è piena questa arteria di sangue, che qual si voglia dell'altre vene... Hora essendo cosi, che in questa arteria è sangue, et che dal ventricolo manco non vi può entrare (come dimostra il sito delle tele, che habbiam detto esser

alla bocca dell'arteria), credo certo che dalla vena arteriale risudi il sangue alla sustanza del polmone, dove si assottiglia, et dispone a poter piu facilmente convertirsi in spiriti; et di poi si mescola coll' aere, che entrando per gli rami della canna del polmone, va insieme con esso all'arteria venale, et indi al ventricolo manco del cuore; mescolandosi col sangue alquanto piu grosse, che dal diritto ventricolo del cuore passa al sinistro (se punto ve ne passa); perche io infino adesso non ho potuto vedere, per dove possa passare; ma se passa, d'amendue questi sangui si fa una materia, disposta a convertirsi ne gli spiriti, che danno la vita. Questa mia oppenione, oltre che'l senso la conferma, perche presupposto che nell'arteria venale si truovi sangue (come chi si voglia, che non si voglia fidar del mio detto, potra vedere), è necessario dire che da quella vadia al ventricolo manco; è anche piu verisimile, che pensare che del sangue del ventricolo diritto del cuore (il quale è molto poco differente da quel della vena grande) senza precedervi altra maggior dispositione, si possino creare subito gli spiriti, che danno la vita. Ma posto questo da banda, perche è fuori di mio proposito, basti sapere che nell'arteria venale senza dubio alcuno è sangue in assai quantita, et non qualche poco (non manco nelli huomini, che nel feto) et spirito assai, come, quanti che hanno scritto in nanzi di me, affermano. Quel che ivi faccia, ognuno da se potra per suo spasso di poi pensarlo.

3. Extracts from Realdus Columbus, De re anatomica libri xv, Venice 1559.

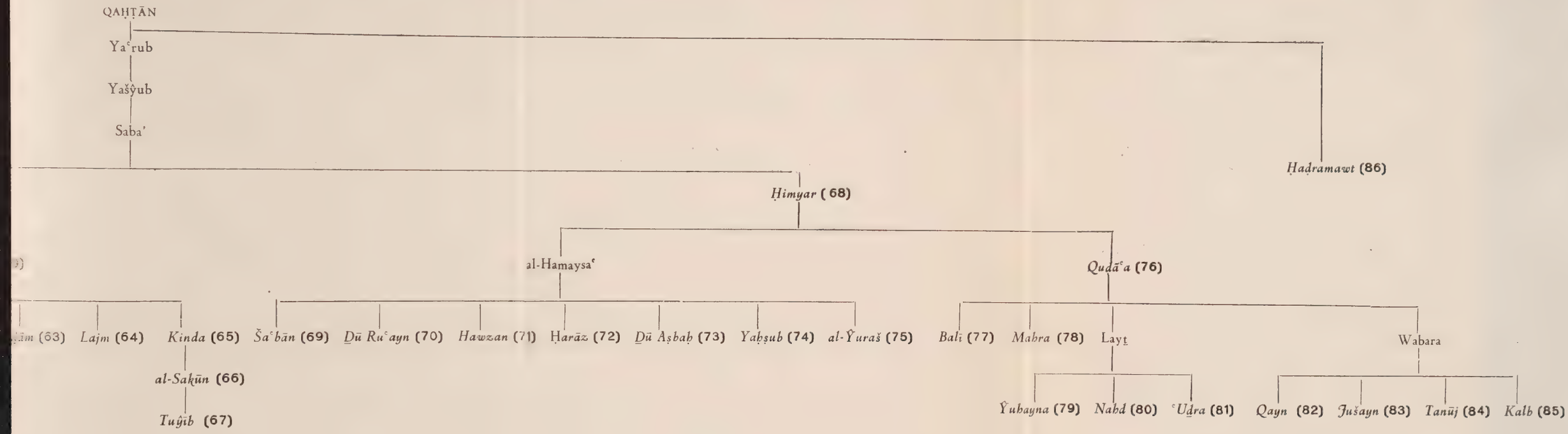
[177] Duae insunt cordi cavitates, hoc est ventriculi duo, non tres, ut Aristoteli visum est. ex his alter a dextris est, a sinistris alter: dexter sinistro multo est maior. in dextero sanguis adest naturalis, at vitalis in sinistro... Inter hos ventriculos septum adest, per quod fere omnes estimant sanguini a dextro ventriculo ad sinistrum aditum patefieri. id ut fiat facilius, in transitu ob vitalium spirituum generationem tenuem reddi. sed longa errant via; nam sanguis per arteriosam venam ad pulmonem fertur, ibique attenuatur; deinde cum aere una per arteriam venosam ad sinistrum cordis ventriculum defertur: quod nemo hactenus aut animadvertit, aut scriptum reliquit: licet maxime sit ab omnibus animadvertendum...

[178] Vena arteriosa haec, quam diximus, magna est satis; immo vero multo maior quam necesse fuerit: si sanguis ad pulmones supra cor exiguo intervallo deferendus duntaxat erat... Dicitur autem arteria [i. e. arteria venosa] quoniam spiritibus, arteriosoque sanguine deservit; at vena etiam appellatur eo, quod venae corpus, hoc est substantiam habet. vas est satis insigne, quod per pulmones instar venae arteriosae dissecatur. Scribunt Anatomici in hoc (pace eorum dixerim) parum prudentes harum usum esse, ut aerem alteratum ad pulmones ferant, qui flabelli instar ventulum cordi faciunt, idque refrigerant...: existimantes iidem eas tunc fumos nescio quos capinosos... excipere a sinistro ventriculo profectos... quippe qui certo existimant in corde ea fieri, quae in caminis assolent; quasi in cordi viridia ligna existant, quae dum cremantur, fumum edant. atque hactenus de harum usu iuxta aliorum Anatomicorum sententiam. Ego vero oppositum prorsus sentio: hanc scilicet arteriam venalem factam esse, ut sanguinem cum aere a pulmonibus mixtum afferant ad sinistrum cordis ventriculum. Quod tam verum est, quam quod verissimum, nam non modo si cadavera inspicis, sed si viva etiam animalia, hanc arteriam in omnibus sanguine refertam invenies. quod nullo pacto eveniret, si ob aerem dumtaxat, et vapores constructa foret. Quocirca ego illos Anatomicos non possum satis mirari, qui rem tam praeclaram, tantique momenti non animadverterint: quanvis praecellentes haberi velint: immo vero a compluribus sui similibus ha- [179] beantur.

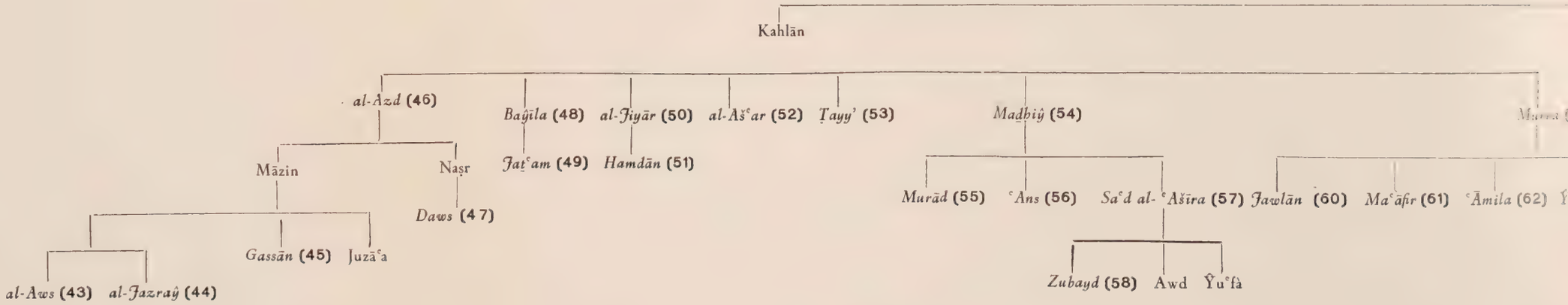
[185] Hic pulchrum est adnotatu, nullam arteriam ad pulmonem tendere, quae vitales spiritus a corde suscipiat, quo ad pulmonem deferat. propterea verum hoc est axioma in re anatomica, cum a pulmone discesseris, reliquas humani corporis partes pulsatilibus arteriis praeditas esse.

[223] [arteria aspera, trachea] deinde pedetentim magis, magisque dividitur, atque attenuatur ad pulmonis extremum usque... ex infernis autem pene sursum fertur venalis arteria, quae ipsa quoque in dextram, sinistramque partem divisa est; deinde variis modis ramificatur, ad asperae ramos accedens, idemque facit vena arterialis... Atque hos omnes pulmonis usus noverunt, qui ante me scripsere. praeter quos ego alium addo maximi momenti, de quo ne par transennam quidem meminere. Est autem praeparatio, et pene generatio vitalium spirituum, qui post modum in corde magis perficiuntur.

Aerem namque per nares, et os inspiratum suscipit; nam asperae arteriae vehiculo per universum pulmonem fertur, pulmo vero aerem illum una cum eo sanguine miscet, qui a dextro cordis ventriculo profectus per arterialem venam deducitur. Vena enim haec arterialis praeterquam quod sanguinem pro sui alimento defert; adeo ampla est, ut alius usus gratia deferre possit. Sanguis huiusmodi ob assiduum pulmonum motum agitatur, tenuis redditur, et una cum aere miscetur, qui et ipse in hac collisione, refractioneque praeparatur; ut simul mixti sanguis, et aer per arteriae venalis ramos suscipiantur: tandemque per ipsius truncum ad sinistrum cordis ventriculum deferantur; deferuntur vero, tam belle mixti, atque attenuati, ut cordi exiguus praeterea labor supersit: post quam exiguam elaborationem, quasi extrema imposita manu vitalibus hisce spiritibus, reliquum est, ut illos ope arteriae ahorti per omnes corporis partes distribuat. Non vereor quin novus hic pulmonum usus, quem nemo Anatomicorum hactenus somniavit, incredulis, atque Aristotelicis paradoxon videri debeat quos oro, rogoque, ut pulmonis magnitudinem contemplentur, quae absque vitali sanguine permanere non poterat; cum nulla sit tam minima corporis particula, quae illo destituatur. Quod si vitalis hic sanguis in pulmonibus non gignitur: a qua parte transmitti poterat, praeterquam ab ahorti arteria? et ab ahorti arteria ramus nullus, neque magnus, neque parvulus ad pulmones mittitur. Nam quo pacto per venam, aut per arteriam venalem deferri sanguis vitalis ad pulmonem potest, cum neutra pulsat? haec igitur, candide lector, quam dixi, arterialis vena constructa fuit, ut sanguinem eo, quo diximus, [224] pacto elaboratum intro afferret ad cor ipsum; non ut a corde eliciat et extra ferat. Ad haec, quae diximus, illa etiam accedit ratio, medicos tunc e pulmonibus manantem sanguinem coniectare, atque adeo certo scire, longo rerum usu edoctos, non modo quod cum tussi eliciatur, sed etiam quia floridus est, tenuis, et pulcher, ut de sanguine arteriarum quoque dicere consueverunt... Tu vero candide lector experire, obsecro, in brutis animantibus, quae viva ut secas, moneo, atque hortor; ... nam in illis arteriam venalem illiusmodi sanguinis plenam invenies, non aere plenam aut fumis, ut vocant, si Deo placet, capinosis, illi duntaxat pulsus deest.



Cuadro genealógico de las tribus qaḥṭāníes. Los nombres de las tribus que, según la *Ŷambara* de Ibn Ḥazm, tuvieron representantes en España, van destacados en letra *cursiva* y acompañados de un número de orden que se corresponde con el que hemos dado a cada uno de los fragmentos de nuestra traducción.


Kahlān
al-Azd (46)
Baǧīla (48)
al-Ǧiyār (50)
al-Aš'ar (52)
Ṭayy' (53)
Madḥiǧ (54)
Māzin
Naṣr
Ǧaṭ'am (49)
Hamdān (51)
Murād (55)
'Ans (56)
Sa'd al-'Ašīra (57)
Ǧawlān (60)
Ma'āfir (61)
'Āmila (62)
Daws (47)
Gassān (45)
Juzā'a
al-Aws (43)
al-Ǧazraǧ (44)
Zubayd (58)
Awd
Ŷu'fà

LINAJES ARABES EN AL-ANDALUS

SEGÚN LA «ĴAMHARA» DE IBN ḤAZM

(Conclusión) *

QAḤṬĀNÍES

43 y 44. — *Anṣāríes: al-Aws y al-Ĵazraŷ.*

[P. 313]. Descendientes de al-Aws [1] son los Banū Rabīᶜ b. Muḥammad b. Rabīᶜ [2], que vivían en Córdoba y eran los encargados de los alfolíes [o graneros del Estado]; su residencia estaba en la *maqbura* de Banū al-ᶜAbbās, en el *ŷānib* oriental.

[P. 314]. Descendientes de al-Aws en Beja: la familia *(āl)* de Ḥafṣ b. Aḥmad b. ᶜAmmār b. Ŷubayr b. Yūsuf b. Ṯaᶜlaba b. Yazīd b. Ṯaᶜlaba b. Aws b. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. Ḥamī al-Dabr ᶜĀṣim b. Ṯābit.

* Véase en este mismo tomo, pp. 55-111.

1 Los miembros de las tribus hermanas de al-Aws y al-Jazraŷ, establecidas en Medina, de Arabia, fueron llamados *al-Anṣār (los Defensores)* por la ayuda que prestaron al profeta Mahoma. Los descendientes de ambas, además de su *nisba* propia de *awsíes* o *jazraŷíes* llevan el apellido de *anṣāríes*. Su línea de ascendencia es la siguiente: al-Aws y al-Jazraŷ ibnā Ḥāriṯa b. Ṯaᶜlaba b. ᶜAmr b. Muzayqiyā' b. ᶜĀmir b. Mā' al-Samā' b. Ḥāriṯa al-Giṭrīf b. Imru'-l-Qays b. Ṯaᶜlaba b. Māzin b. al-Azd.

2 b. Ibrāhīm b. Sulaymān b. Mutawakkil b. Ṭāhir b. ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd al-Salām b. ᶜAbd Allāh b. Ḥanẓala Gasīl al-Malā'ika.

[P. 322]. Descendiente de Muḥammad b. Maslama [del linaje de al-Aws], en Calatrava, fué el tradicionista Muḥammad [1] b. Aḥmad b. Ḥazm b. Tammām b. Muḥammad b. al-Muṣᶜab b. ᶜAmr b. ᶜUmayr b. Muḥammad b. Maslama.

Descendiente de Abū ᶜAbs b. Ŷābir b. ᶜAtīk [del mismo linaje], en Córdoba, fué Qāsim b. Mūsà b. Aḥmad b. ᶜUmar b. Aḥmad b. Muḥammad b. ᶜAbd al-Aᶜlà b. ᶜAbd al-Gāfir b. ᶜAbd al-Ḥamīd b. ᶜAbd Allāh b. Abī ᶜAbs.

[P. 323]. En la aldea *(qarya)* de Šūs al-Anṣār hay un clan de ᶜAbd Allāh b. ᶜAmr b. ᶜAbd Allāh b. Mūsà b. ᶜUbayd Allāh b. ᶜAbd al-Raḥmān b. Manṣūr b. ᶜAmr b. Qatāda b. al-Nuᶜmān [2].

[P. 328]. Descendientes de al-Jazraŷ, en Rayyo, son los Banū ᶜUtaym b. Sufyān [3], que están en Cártama y portabau los estandartes de los soberanos omeyas (خلفاء بني مروان) [en al-Andalus].

[P. 335]. Descendientes de ᶜUbāda b. al-Ṣāmit [4] viven entre nosotros, en Córdoba, en el Bāb al-ᶜAṭṭārīn, y son conocidos por el apellido de Banū Hārūn.

[P. 344]. Descendientes de ᶜAbd Allāh b. Rawāḥa [5] son

[1] Llamado al-Anṣārí, de Toledo. Estudió en Córdoba con Muḥammad b. ᶜUmar b. Lubāba y otros maestros, y fué muftí en su ciudad natal. Murió *circa* 320 (= 932). Cf. Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 1.205.

[2] También de la rama de al-Aws. A este Qatāda b. al-Nuᶜmān, uno de los Anṣār, le sacaron un ojo en la batalla de Uḥud, y el Profeta, con su mano, le devolvió a su sitio ese ojo, que fué en adelante, el más sano de los dos y con el que más claro veía.

[3] b. ᶜAbd Allāh b. Ŷubayr b. Fā'id b. Wāṯila b. Ḥāriṯa b. Arṭāh b. Aswad b. Ŷabala b. Baḥṯa b. Aswad b. Afṣà b. Ṯaᶜlaba b. ᶜAdī b. ᶜAmr b. Mālik b. al-Naŷŷār b. Ṯaᶜlaba b. ᶜAmr b. al-Jazraŷ.

[4] Fué uno de los medineses que intervinieron en el «juramento de ᶜAqaba». Venía del linaje de Qawqal b. ᶜAwf b. al-Jazraŷ.

[5] b. Ṯaᶜlaba b. Imru'-l-Qays b. ᶜAmr b. Imru'-l-Qays b. Mālik al-Agarr b. Ṯaᶜlaba b. Kaᶜb b. al-Jazraŷ b. al-Ḥāriṯ b. al-Jazraŷ. Fué jefe destacado entre los

los Banū Jubayb y los Banū Qalṭīn, los Halconeros, que habitan en la aldea *(qarya)* de Ijtiyāna [1] de Cabra.

[P. 345]. Existe un núcleo de descendientes de al-Jazraŷ en al-Andalus, en la aldea *(qarya)* de Šūs al-Anṣār de Sevilla, y son los Banū ᶜAbd al-Salām b. Sarī b. Hāšim b. ᶜAbd al-Salām b. Abī Rawāḥa b. Muslim b. ᶜAbd al-Karīm b. Bašīr b. al-Nuᶜmān b. Bašīr b. Saᶜd b. Ṯaᶜlaba b. al-Ŷulās b. Zayd b. Mālik al-Agarr b. Ṯaᶜlaba b. Kaᶜb b. al-Jazraŷ b. al-Ḥāriṯ b. al-Jazraŷ.

[P. 346]. Hay en al-Andalus descendientes de Saᶜd b. ᶜUbāda [2] en una aldea *(qarya)* llamada Corbalán del distrito de Zaragoza, que vienen de al-Ḥusayn b. Yaḥyà b. Saᶜīd b. Saᶜd b. ᶜUbāda; y en Sidonia los Banū ᶜAramram b. Ŷamīl b. ᶜIṣām b. Qatāda b. Wattād b. Qays b. Saᶜd b. ᶜUbāda.

«Los descendientes de los Anṣār son numerosísimos en al-Andalus. Dice Ibn Saᶜīd: Lo curioso es que este linaje falta en Medina [su país de origen] y sin embargo, en la mayor parte de las ciudades de al-Andalus lo encuentras en número insólito; un individuo me contó que preguntó por esta *nisba* en Medina y no encontró en ella más que un anciano y una anciana de los Aws.

»Dice Ibn Gālib: Una parte de los Anṣāríes reside en la región de Toledo y en la mayoría de las regiones del oriente y del occidente de al-Andalus.

»De la rama de al-Jazraŷ, en al-Andalus, fué Abū Bakr ᶜUbāda [3] b. ᶜAbd Allāh b. Mā' al-Samā', descendiente de Saᶜd b. ᶜUbāda, Compañero del Profeta,

primeros musulmanes, e intervino en el «juramento de ᶜAqaba», en la batalla de Badr y en la de Mu'ta, donde murió mártir por su fe. Cf. *Encycl. Islām*, I, p. 30 y III, p. 826.

[1] Esta aldea viene citada también por Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 18, que la sitúa en la misma comarca: من عمل قبرة.

[2] Viene dél linaje de Kaᶜb b. al-Jazraŷ b. Ḥāriṯa. Fué el más prestigioso dirigente de los Anṣār de Medina, y estuvo a punto de ser nombrado primer califa del Islam, a la muerte de Mahoma. Muchos andaluces descendían de él, entre ellos los reyes nazaríes de Granada, citados más abajo. Cf. *Encycl. Islām*, IV, p. 32.

[3] Fué panegirista de los Ḥammūdíes y de los Banū Ŷahwar en Córdoba. Cf. Pons, *Ensayo*, nº 78; Ibn Saᶜīd, *Rāyāt (Libro de las Banderas de los Campeones*, ed. y trad. García Gómez), nº LXVI, donde se facilita más bibliografía.

y es célebre por sus *muwaššaḥas*. A Qays b. Saʿd b. ʿUbāda se remonta la estirpe de los Banū-l-Aḥmar [los nazaríes], sultanes de Granada, de quienes fué visir Lisān al-dīn b. al-Jaṭīb, y con los cuales terminó el poder de los musulmanes en España, al apoderarse el enemigo de toda la Península.

»También, entre las gentes deal-Andalus, existen descendientes de al-Aws, hermano de al-Jazraŷ» (*Analectes*, I, 187).

El número insólito de Anṣāríes andaluces, de què habla Ibn Saʿīd, se refleja en la gran cantidad de hombres ilustrados de este apellido, que saltan a la vista en los repertorios biográficos de que hoy disponemos, y que, efectivamente, surgen de toda la geografía peninsular. A las localizaciones precisas de núcleos de este linaje, que nos suministran Ibn Ḥazm y Maqqarī, puede añadirse que los Anṣāríes eran también muy numerosos en las comarcas de Valencia, tales como los Awsíes y Ḥāriṯíes de Onda, y los Jazraŷíes de Jérica, descendientes del tantas veces mencionado Saʿd b. ʿUbāda. Precisamente por habitarla estos Jazraŷíes, la villa de Jérica fué conocida por el nombre de Castillo de los Xerifes (nobles) [1].

En la Granada nazarí, el apellido Anṣārí era uno de los más extendidos del reino, perdurando también a su lado las *nisbas* Awsí y Jazraŷí [2].

45. — *Gassān*.

[No menciona Ibn Ḥazm descendientes de Gassān en al-Andalus].

«De la tribu de Gassān, que son los Banū Māzin b. al-Azd, hay descendientes en al-Andalus. Gassān era una aguada de la que aquéllos se abastecían. Dice Ibn Gālib que de este linaje son los Banū-l-Qulayʿī [3], magnates de Granada, y que otros muchos gassāníes residen en Zalia (صالحة), aldea *(qarya)* en el camino de Málaga» (*Analectes*, I, 187).

Aunque ninguna de estas dos fuentes nos lo diga, sabemos que los gassāníes tuvieron en ciertas épocas una importancia capital en la región de Elvira y que sus

1 Cf. Ribera, *Disertaciones y Opúsculos*, II, 211.

2 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, pp. 35 y 36.

3 Algunos personajes de esta familia pueden verse en Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, I, p. 41; Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 1.356; Ibn al-Abbār, *Takmila*, nº 515.

jefes ejercieron una influencia decisiva sobre el *ŷund* de Damasco, establecido en ella. Así, en el siglo VIII, cuando los clientes omeyas preparaban el paso desde África a España del príncipe ʿAbd al-Raḥmān, que había de instaurar el emirato de Córdoba, se preocuparon de atraerse a los más influyentes qaḥṭāníes de Elvira [1], tales como los Banū ʿUmar y los Banū Ḥassān [2], gassāníes, señores de Guadix. Después, en la época de ʿAbd al-Raḥmān III, para que los habitantes del *ŷund* de Damasco, o sea los pobladores de la cora de Elvira, entraran en su obediencia, el califa se valió de la influencia de ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. ʿAbd al-Jāliq al-Gassānī, a quien nombró qāḍī de la cora [3].

Otro indicio de su importancia, es el gran número de gassāníes notables en letras y ciencias que salieron de esta región [4]. Y, por último, Ibn al-Jaṭīb atestigua que, en su tiempo, este linaje era uno de los más numerosos de Granada [5].

46. — *al-Azd.*

[P. 349]. Descendientes de Ziyād b. al-Muhallab [linaje de al-Azd [6]], son los Banū Maḥmūd, los de Lucena [7].

1 Cf. Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīj*, p. 17.

2 Probablemente esta poderosa familia daría su nombre a la Torre de los Banū Ḥassān (برجة بني حسان), situada en esta región (cora de Elvira), y que viene registrada por Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 1.664, como lugar de nacimiento de un ilustre personaje que era, precisamente, gassāní.

3 Lévi-Provençal y García Gómez, *Una crónica anónima de ʿAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir*, p. 97. — Tanto este qāḍī ʿAbd Allāh, como su padre Muḥammad b. ʿAbd al-Jāliq, vienen biografiados por Ibn al-Abbār, *Takmila*, nos 315 y 1.244.

4 Pueden verse algunos de ellos, p. e., en Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nos 351, 904, 978 y 1.441; Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 1.253; Ḍabbī, *Bugya*, nº 1.141; Ibn al-Abbār, *Takmila*, nos 957, 1.635 y 1.800.

5 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, pp. 35 y 36.

6 Ascendencia de esta tribu: al-Azd b. al-Gawṯ b. Nabt b. Mālik b. Zayd b. Kahlān.

7 El original dice اللجانيون. El nombre de Lucena, en árabe, viene dado corrientemente por اليسانة, pero la grafía لجانة está atestiguada en Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, II, 118 (trad. Fagnan, II, 189).

«De al-Azd desciende Muḥammad [1] b. Hāni', el famoso poeta de Elvira, que pertenece a los Banū-l-Muhallab» [2] (*Analectes*, I, 187).

Se conservó esta *nisba* hasta el final de la Granada nazarí [3].

47. — *Daws*.

[P. 361]. La casa de Daws [4] en al-Andalus es Tudmīr. A ella pertenecen los Banū Šāhir b. Zurᶜa y los Banū Hārūn b. Zurᶜa.

El apelativo Dawsí no figura apenas en las colecciones biográficas árabes. Sin embargo se conservaba en la época de Ibn al-Jaṭīb, aunque este autor nos advierte que era de los menos usuales en Granada [5].

48. — *Baŷīla*.

[P. 367]. La casa de los Banū Baŷīla [6] en al-Andalus está en la parte de Arbūna [7].

Tampoco esta *nisba* aparece en los elencos biográficos, ni Ibn al-Jaṭīb la menciona como existente en la Granada de su tiempo.

[1] Gran poeta que alguna vez ha sido comparado con el propio Mutanabbī, y que dedicó sus panegíricos al califa fāṭimī al-Muᶜizz. Murió en 362 = 973. Cf. Brock. I, 91; Pons, *Ensayo*, nº 37; al-Ḥimyarī, *al-Badīᶜ fi waṣf al-rabīᶜ*, pp. 33, 104 y 158; Ḍabbī, *Bugya*, nº 301; Ibn al-Abbār, *Takmila*, nº 350; Ibn ᶜIḏārī, *Bayān* (trad. Fagnan), p. 488; Ibn Saᶜīd, *Rāyāt (El Libro de las Banderas de los Campeones*, ed. y trad. García Gómez), p. 204; Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, II, p. 212; Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, p. 28; García Gómez, *Mutanabbī et Ibn Hāni'*, apud *Mélanges William Marçais*, Paris 1950.

[2] Los Banū-l-Muhallab constituían una estirpe de alto prestigio. Cf. Ibn al-Faraḍi, *Ta'rīj*, nº 1.290.

[3] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

[4] Ascendencia: Daws b. ᶜUḏṯān b. ᶜAbd Allāh b. Zahrān b. Kaᶜb b. al-Ḥāriṯ b. Kaᶜb b. ᶜAbd Allāh b. Mālik b. Naṣr b. al-Azd.

[5] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 36.

[6] Ascendencia: ᶜAmr (Baŷīla) b. al-Gawṯ b. Nabt b. Mālik b. Zayd b. Kahlān.

[7] Así en el original (أربونة), que corresponde a Narbona. Sin embargo, teniendo en cuenta el breve dominio que los árabes tuvieron en aquella región, pudiera tratarse de una errata de copia o una confusión con algún vocablo de grafía similar, p. e., con أرجونة (Arjona).

49. — *Jaṯ'am.*

[P. 368]. En al-Andalus existen descendientes de los Banū Jaṯ'am [1] b. Anmār, en Elvira, de los cuales viene la familia *(āl)* de 'Aṯīf b. Šuhayb b. 'Aṯīf b. Mu'āḏ b. Yazīd b. al-Ḥurr b. Ḥabīb b. Sufyān b. al-Gafr b. Nufayl b. Ḥabīb.

[P. 369]. Del linaje de Jaṯ'am fué el wālī de al-Andalus 'Uṯmān [2] b. Abī Nis'a, y sus descendientes residen en Sidonia, que es la casa de Jaṯ'am en al-Andalus. Su nombre completo era 'Uṯmān b. Abī Nis'a b. Iyās b. al-Ḥāriṯ b. Mālik b. Ŷušm b. Aws Allāh b. Muṣ'ab b. Ganm b. al-Qarīḥ b. Šahrān b. 'Ifris b. Ḥulf b. Aqyal (que es Jaṯ'am).

«Hay en al-Andalus gentes de la raza de Kahlān, que descienden de Jaṯ'am b. Anmār; uno de ellos fué 'Uṯmān b. Abī Nis'a, sultán de al-Andalus» (*Analectes*, I, 188-9).

En la época de Ibn al-Jaṭīb, existían jaṯ'amíes en Granada [3].

50. — *al-Ŷiyār.*

[P. 369]. La casa de los Banū-l-Ŷiyār [4], en al-Andalus, es Sevilla. A ellos pertenecen los Banū Baštagīr, los Banū Yarīm y otros.

51. — *Hamdān.*

[P. 373]. La casa de Hamdān [5], en al-Andalus, es Elvira.

1 Ascendencia: Jaṯ'am (Aqyal) b. Anmār b. Irāš b. 'Amr (Baŷīla) b. al-Gawṯ b. Nabt b. Mālik b. Zayd b. Kahlān.

2 Cf. Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p. 25.

3 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

4 Ascendencia: al-Ŷiyār b. Mālik b. Zayd b. Kahlān b. Saba'.

5 Ascendencia: Hamdān b. Mālik b. Zayd b. Awsala b. Rabī'a b. al-Ŷiyār b. Mālik b. Zayd b. Kahlān.

«Hay en el-Andalus gentes que descienden de Hamdān (que es Awsala) b. Rabī[c]a b. al-Jiyār b. Mālik b. Zayd b. Kahlān, y el *Manzil* de Hamdān [1] es muy conocido, a seis millas de Granada. De este linaje fueron los Banū Aḍḥà [2], señores de Granada» (*Analectes*, I, 187).

Se conservó el linaje hasta los últimos tiempos del reino nazarí [3].

52. — *al-Aš[c]ar.*

[P. 374]. Descendientes de al-Aš[c]ar [4], en al-Andalus, fueron los Banū Balŷ b. Yaḥyà b. Amr b. [c]Abd al-Raḥmān b. Jālid b. Burayd b. [c]Abd Allāh b. Abī Burda b. Abī Mūsà al-Aš[c]arī, que residían en Sevilla.

... La casa de los Banū-l-Aš[c]ar, en al-Andalus, es Rayyo.

53. — *Ṭayy'.*

[P. 380]. La casa de Ṭayy' [5], en al-Andalus, es Baza, Tíjola (تاجلة) y Cúllar? [6] (غليار).

[1] Es el actual Alhendín. Gayangos, en nota a este pasaje, afirma que los Banū Hamdān tenían en el territorio de Granada varias localidades que llevaban su nombre. (Cf. *Mohammedan Dynasties*, II, 403).

[2] Poderosa familia de gran arraigo e influencia en Granada. Con estos tuvieron también que contar los clientes omeyas cuando trataban de traer a España a [c]Abd al-Raḥmān I (cf. Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīj*, p. 17), Después, en los tiempos del emir [c]Abd Allāh y [c]Abd al-Raḥmān III, desempeñaron también un papel destacado en la política de esta región. Pueden verse algunos personajes de esta familia en Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* (ed. M. M. Antuña), pp. 31, 61; Ibn [c]Iḏārī, *Bayān* (trad. Fagnan), I, pp. 221, 225; Ibn al- Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), p. 98; Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, I, p. 43; Ibn Sa[c]īd, *Rāyāt (Libro de las Banderas de los Campeones*, ed. y trad. García Gómez), nº LII.

[3] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

[4] Ascendencia: al-Aš[c]ar (llamado Nabt) b. Udad b. Zayd b. Yašŷub b. [c]Arīb b. Zayd b. Kahlān b. Saba'.

[5] Ascendencia: Ṭayy' (Ŷulhuma) b. Udad b. Zayd b. Yašŷub b. [c]Arīb b. Zayd b. Kahlān.

[6] Localización insegura. El nombre árabe de Cúllar de Baza viene escrito كولية por Ibn al-Abbār, *Takmila* (ed. Alarcón y González Palencia,

«La casa *(Manzil)* de Ṭayy' está al sur de Murcia» (*Analectes*, I, 188).

Es de suponer que también hubo un núcleo de este linaje en Jaén, por cuanto los clientes omeyas que trataban de traer a España a ʿAbd al-Raḥmān I procuraron atraerse a su partido a Maysara y Qaḥṭaba, influyentes jefes de Ṭayy' establecidos en dicha ciudad [1].

Se conservó la *nisba* en el reino nazarí de Granada [2].

54. — *Maḏḥiŷ*.

[No menciona Ibn Ḥazm núcleos de Maḏḥiŷ en al-Andalus].

«Existen en al-Andalus gentes que se remontan en su ascendencia a Maḏḥiŷ. Maḏḥiŷ es el nombre de una loma roja en el Yemen, y se dice también que fué el nombre de la madre de Mālik y Ṭayy' hijos de Udad b. Zayd b. Kahlān. Dice Ibn Gālib: Los Banū Sirāŷ, magnates de Córdoba, descienden de Maḏḥiŷ» *(Analectes*, I, 187-8).

Perduraba este apellido en la Granada de Ibn al-Jaṭīb [3].

55. — *Murād*.

[No los menciona Ibn Ḥazm para al-Andalus].

«Hay gentes en al-Andalus que se remontan a Murād b. Mālik b. Udad, y el

p. 500, precisando بسطة عمل; ʿAbd al-Wāḥid al-Marrākušī, *Muʿŷib*, pp. 269 = 315, escribe قلية indicando que es un *ḥiṣn* entre Lorca y Baza; por otra parte, al-Jušanī, *Jueces de Córdoba*, p. 45, registra el topónimo غليار refiriéndose a un poblado en las montañas de la región de Almodóvar del Río.

1 Ibn al-Qūṭiyya, *Taʾrīj*, p. 17.

2 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

3 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

ḥiṣn de Murād [1], entre Sevilla y Córdoba, es bien conocido. Dice Ibn Gālib: Conozco en Murād muchas familias de este linaje» *(Analectes*, I, 188).

Subsistió la *nisba* en el reino de Granada [2].

56. — ᶜ*Ans*.

[P. 381]. Descendientes de ᶜAns [3] fueron los Banū ᶜAbd Allāh b. Saᶜd b. al-Ḥasan b. ᶜUṯmān b. al-Ḥasan b. ᶜAbd Allāh [4] b. Saᶜd b. ᶜAmmār b. Yāsir. A este ᶜAbd Allāh lo mató ᶜAbd al-Raḥmān [I] b. Muᶜāwiya. Hijos suyos fueron Miḥṣan y Nāŷī.

[P. 382]. La casa de ᶜAns, en al-Andalus, es una parte de Qalᶜat Yaḥṣib [5].

«Hay andaluces que vienen del linaje de ᶜAns b. Mālik b. Udad, entre ellos los Banū Saᶜīd [6], autores del *Kitāb al-Mugrib*. Alcalá de los Banū Saᶜīd [7] es bien conocida en el reino de Granada» *(Analectes*, I, 188).

Perduró la *nisba* en la capital del reino nazarí hasta la última época [8].

[1] Ibn Saᶜīd, *Mugrib*, I, p. 228, registra también este topónimo, precisando que pertenecía al reino de Córdoba, y que «lo habitó la tribu de Murād, de la que tomó su nombre». Yāqūt, *Muᶜŷam*, IV, 474, cita asimismo el castillo de Murād, cerca de Córdoba. Gayangos, en nota a este pasaje de Maqqarī, lo identifica dudosamente con Morente.

[2] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

[3] ᶜAns b. Maḏḥiŷ (Mālik) b. Udad b. Zayd b. Yašŷub b. ᶜArīb b. Zayd b. Kahlān b. Saba'.

[4] Es el antepasado más antiguo, en al-Andalus, de la ilustre familia de los Banū Saᶜīd de Alcalá la Real, mencionados más abajo. Era hombre de gran autoridad en Córdoba, y su casa estaba situada junto al puente. Cf. Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, I, p. 94, donde se le llama ᶜAbd Allāh b. Saᶜīd b. ᶜAmmār b. Yāsir.

[5] Hoy Alcalá la Real (Jaén).

[6] El cuadro general de esta familia fué trazado, junto con un estudio de la misma, por E. García Gómez en su Introducción al *Libro de las Banderas de los Campeones (Kitāb rāyāt al-mubarrizīn)* de Ibn Saᶜīd al-Magribī, Madrid 1942.

[7] Se trata también de Alcalá la Real, que fué llamada por los árabes Qalᶜat Aṣṭalīr, Qalᶜat Yaḥṣib (o Yaḥṣub) y Qalᶜat Banī Saᶜīd. Cf. García Gómez, *loc. cit.*, p. 218.

[8] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

57. — *Saᶜd al-ᶜAšīra.*

[P. 384]. Descendientes de Saᶜd al-ᶜAšīra [1] había en Guadix.

58. — *Zubayd.*

[P. 387]. Descendiente de Zubayd [2], en Sevilla, fué el alfaquí Muḥammad [3] b. al-Ḥusayn b. ᶜAbd Allāh b. Maḏḥiŷ b. Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. Bišr *(al-dājil)* b. Abī Ḍamra, que viene de los Banū Māzin b. Rabīᶜa b. Zubayd b. Ṣaᶜb.

«Hay gentes en al-Andalus que se remontan a Zubayd. Dice Ibn Gālib: éste se llamaba Munabbih b. Saᶜd al-ᶜAšīra b. Mālik b. Udad» *(Analectes,* I, 188).

Se conservó el linaje, aunque con escasos representantes, en la Granada nazarí [4].

59. — *Murra.*

[No menciona Ibn Ḥazm representantes de esta tribu en al-Andalus].

«Hay andaluces de la raza de Kahlān, que descienden de Murra b. Udad b. Zayd b. Kahlān. Dice Ibn Gālib: De estos son los ulemas Banū-l-Muntaṣir, vecinos de Granada» *(Analectes,* I, 188).

1 Saᶜd al-ᶜAšīra b. Maḏḥiŷ.

2 Zubayd b. Ṣaᶜb b. Saᶜd al-ᶜAšīra b. Maḏḥiŷ (Mālik) b. Udad.

3 Se trata del famoso al-Zubaydī (m. 379 = 989), maestro de Hišām II al-Mu'ayyad. Cf. Ibn al-Faraḍi, *Ta'rīj,* nº 1.355; Pons, *Ensayo,* nº 50.

4 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa,* pp. 35 y 36.

60. — *Jawlān.*

[P. 393]. Descendiente de Jawlān [1] fué Isḥāq [2] b. Qāsim b. Samura b. Ṯābit b. Naḥšal b. Mālik b. al-Samḥ b. Mālik al-Jawlānī, vecino de Córdoba y oriundo de Algeciras; llevaba la *kunya* de Abū ʿAbd al-Ḥamīd.

En Córdoba existe una familia del linaje de Jawlān, a la que pertenece el célebre tradicionista ʿUmar [3] b. ʿAbd al-Mālik b. Sulaymān b. ʿAbd al-Mālik b. Mūsà b. Sālim b. Mūsà b. ʿĪsà b. Hāni' b. Muslim b. Abī Muslim al-Jawlānī.

En Elvira, son jawlāníes los Banū Naŷīḥ [4] b. Sālim b. Mūsà b. ʿĪsà b. Hāni' b. Muslim b. Abī Muslim. Del mismo tronco viene ʿUmar b. ʿAlī b. ʿUmar b. Ḥafṣ b. el mencionado Naŷīḥ.

«A la raza de Kahlān pertenece también Jawlān b. ʿAmr b. Mālik b. al-Ḥāriṯ b. Murra, y el Castillo de Jawlān [5] (Qalʿat Jawlān) es bien conocido, entre Algeciras y Sevilla. De este linaje son los Banū ʿAbd al-Salām, magnates de Granada» (*Analectes*, I, 188).

Los representantes de esta tribu aparecen sobre todo en Sevilla y su comarca [6]; una mezquita de esta capital se llamaba «de los jawlāníes» (مسجد الخولانيين) [7]. Y en Granada se conservó la estirpe hasta los últimos tiempos [8].

1 Jawlān b. ʿAmr b. Mālik b. al-Ḥāriṯ b. Murra b. Udad b. Zayd b. Yašŷub b. ʿArib b. Zayd b. Kahlān.

2 Maestro de Córdoba. Su antepasado al-Samḥ b. Mālik fué wālī de al-Andalus. Cf. Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 232.

3 Además de tradicionista fué docto en lengua árabe, poesía y *garīb*. Había estudiado en Córdoba con Qāsim b. Aṣbag y otros maestros, haciendo después un largo viaje por Oriente, en el que visitó la Meca, Bagdad, Basora y el Cairo. Murió en 356 = 966-7. Cf. Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 958.

4 Este Naŷīḥ estudió en Córdoba con al-ʿUtbī, y también recorrió las ciudades de Oriente. Murió en 276 = 889. Cf. Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 1.494.

5 De este Castillo habla Gayangos en *Muḥam. Dynast.*, I, p. 538.

6 Cf. Pons, *Ensayo*, p. 511.

7 Ibn al-Abbār, *Takmila*, p. 60.

8 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

61. — *Maʿāfir.*

[P. 396]. Descendiente de Maʿāfir [1], en al-Andalus, fué Abū ʿĀmir Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Abī ʿĀmir *[Almanzor* [2]] que fué wālī de al-Andalus, así como sus dos hijos ʿAbd al-Malik *al-Muẓaffar* y ʿAbd al-Raḥmān *al-Nāṣir*. Tuvo descendencia a través de sus hijos ʿAbd Allāh y ʿAbd al-Raḥmān:

ʿAbd Allāh, a quien mató su propio padre, tuvo un hijo llamado Muḥammad [3]; murió este Muḥammad y dejó a su vez un hijo que se llamaba ʿAbd al-Malik, el cual marchó a la peregrinación y murió en ella sin descendencia, según creo.

Tampoco tuvo sucesión ʿAbd al-Malik, el apellidado al-Muẓaffar.

ʿAbd al-Raḥmān [al-Nāṣir] que se arrogó la sucesión en el gobierno, no tuvo nada más que un hijo llamado ʿAbd al-ʿAzīz, que ocupó el gobierno de Valencia cuando tenía catorce años, y en ella transcurrió su vida; tuvo los siguientes hijos: ʿUbayd Allāh y ʿAbd al-Raḥmān que murieron sin sucesión [p. 394], y Muḥammad, que murió en vida de su padre, dajando los hijos... [4] y ʿAbd al-Malik; no dejó más hijos que él.

También son maʿāfiríes: la familia *(āl)* de Ŷaḥḥāf [5] en Valencia; los Banū Mufawwiz [6] en Yanabah [7]; y los Banū Munajjal de Jaén que son casa dispersa en al-Andalus, pues no la tienen común.

1 Maʿāfir b. Yaʿfur b. Mālik b. al-Ḥāriṯ b. Murra b. Udad b. Zayd b. Yašŷub b. ʿArib b. Zayd b. Kahlān.

2 Para la historia de Almanzor y sus hijos, puede verse Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), pp. 397 ss.

3 Biografiado por Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, II, p. 67.

4 Hay un blanco de media línea, en todos los manuscritos.

5 Esta familia ha sido historiada por Ribera, *Tribu yemení: los Benichahaf*, apud *Disertaciones y Opúsculos*, II, p. 214.

6 Estudiados también por Ribera, *Tribu de Maáfer: los Benimofáuaz de Játiva*, y *Almofois de Játiva*, apud *Disertaciones y Opúsculos*, II, pp. 236 y 244.

7 Así en el original. En realidad residían en Játiva. Cf. Ribera, *loc. cit.*

«Hay andaluces que proceden de Maʿāfir b. Yaʿfur b. Mālik b. al-Ḥāriṯ b. Murra, y uno de ellos fué Almanzor b. Abī ʿĀmir, señor de al-Andalus» (*Analectes*, I, 188).

Al sur de Sevilla encontramos la aldea *(qarya)* llamada Quintos de Maʿāfir (كنتش معافر) [1], sin duda poblada por gentes de esta tribu. Y en Granada subsistió la *nisba* a lo largo de la época nazarí [2].

62. — *ʿĀmila.*

[P. 394]. Descendiente de ʿĀmila [3] fué Ṯaʿlaba [4] b. Salāma b. Ŷaḥdam b. ʿAmr b. al-Aŷḏam b. Ṯaʿlaba b. Māzin b. Muzayn b. Abī Mālik b. Abī ʿAzm b. ʿAwkalām b. al-Zuhad b. Saʿd b. al-Ḥāriṯ [ʿĀmila], walī del Jordán y de al-Andalus, que fué muerto con Marwān b. Muḥammad. Tuvo descendencia en Billat al-ʿĀmiliyyīn (Villa de los ʿĀmilíes) de Rayyo.

«Entre los andaluces hay quienes descienden de ʿĀmila, que fué una mujer de la raza de Quḍāʿa que dió hijos a al-Ḥāriṯ b. ʿAdī b. al-Ḥāriṯ b. Murra b. Udad, y sus descendientes tomaron su *nisba* de ella. Dice Ibn Gālib: De este linaje son los qāḍíes llamados Banū Simāk [5], vecinos de Granada. Algunos pretenden que ʿĀmila fué hijo de Saba' b. Yašŷub b. Yaʿrub b. Qaḥṭān; y otros dicen que son de Quḍāʿa» (*Analectes*, I, 188).

En la época de Ibn al-Jaṭīb. subsistía este linaje en Granada [6].

[1] Cf. Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīj*, p. 51.

[2] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

[3] Ascendencia: ʿĀmila (al-Ḥāriṯ) b. ʿAdī b. al-Ḥāriṯ b. Murra b. Udad b. Zayd b. Yašŷub b. ʿArīb b. Zayd b. Kahlān.

[4] Cf. Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), pp. 30-31.

[5] Uno de ellos, ʿAbd Allāh b. Aḥmad b. Simāk (m. 540 = 1145-6), viene biografiado por Ḍabbī, *Bugya*, nº 903, e Ibn al-Abbār, *Takmila*, nº 1.355.

[6] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

63. — *Ŷuḏām.*

[P. 395]. Del linaje de Ŷuḏām [1] fué Abū-l-Šammāj [2] Muḥammad b. Ibrāhīm b. Yazīd b. Mudrik b. al-Ŷahm b. Mālik b. Ṭalq b. ᶜAmr b. ᶜAdī b. Firās b. Salama b. ᶜAdī b. ᶜAmr b. ᶜAwf b. Yaḥyà b. Imru'-l-Qays b. Ḥāriṯa b. Kināna b. Wā'il b. Mālik b. Zayd Manāt b. Afṣà b. Saᶜd b. Iyās b. Afṣà b. Ḥarām b. Ŷuḏām, que comandó la guerra de los yemeníes en Tudmir. Tuvo descendencia.

Ŷuḏāmíes son también, en al-Andalus, los Banū Ṯaᶜlaba [3] b. ᶜUbayd b. Mubaššir b. Lawḏān b. Salāma b. Mālik b. al-Ḥashās b. ᶜĀmir b. Anmār b. Zinbāᶜ b. Māzin b. Saᶜd b. Iyās b. Afṣà b. Ḥarām b. Ŷuḏām: su casa es de alto rango y hubo entre ellos jefes ilustres y renombrados.

[P. 396]. Las casas de Ŷuḏām, en al-Andalus, son Sidonia, Algeciras, Tudmir y Sevilla.

«Hay andaluces que proceden de Ŷuḏām, y uno de ellos fué Ṯuwāba [4] b. Salāma, señor de al-Andalus; y también los Banū Hūd [5], reyes en el oriente de al-Andalus, a cuyo linaje pertenecía igualmente al-Mutawakkil b. Hūd [6] que se enseñoreó de al-Andalus después de los almohades; y de Ŷuḏām venían también los

[1] Ascendencia: Ŷuḏām (ᶜAmr) b. ᶜAdī b. al-Ḥāriṯ b. Murra b. Udad b. Zayd b. Yašŷub b. ᶜArīb b. Zayd b. Kahlān.

[2] Jefe de los yemeníes en la guerra civil contra los muḍaríes, de la época de ᶜAbd al-Raḥmān II. Cf. Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p. 131.

[3] Este fué uno de los personajes más importantes de la división de Palestina, y quien denunció a ᶜAbd al-Raḥmān I — después de su victoria sobre Yūsuf al-Fihrī — la conjura de los yemeníes para asesinarle. El príncipe omeya le recompensó largamente. Cf. *Aŷbār Maŷmūᶜa*, p. 87; Dozy, *Histoire* (ed. Lévi-Provençal), I, p. 226; Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p. 83.

[4] Cf. Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p. 32.

[5] La conocida dinastía del reino taifa de Zaragoza.

[6] Llamado Muḥammad b. Yūsuf b. Hūd. Se alzó con el poder en Murcia, hacia el año 1224, consiguiendo dilatar extraordinariamente sus dominios. Cf. Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, II, p. 90.

Banū Mardanīš [1], señores del Oriente de al-Andalus. Dice Ibn Gālib: Una fracción de Ŷuḏāmíes hubo en Calatrava» *(Analectes,* I, 188).

Los Ŷuḏāmíes entraron en España integrados principalmente en la división de Palestina [2], y esta es la razón de que se instalaran, sobre todo, en Sidonia, región que, como se sabe, fué adjudicada a este *ŷund.* Allí ejercieron sus jefes, en ciertos momentos, una autoridad plena, por ejemplo, en la época de Yūsuf al-Fihrī, en la que los ŷuḏāmíes Abū ᶜAlāqa y Ziyād b. ᶜAmr, tenían bajo su mando a todos los sirios de la circunscripción de Sidonia [3]. Un descendiente de Abū ᶜAlāqa, el valeroso guerrero llamado Faḥīl al-Saŷŷāᶜ, a quien ᶜUmar b. Ḥafṣūn llamaba «el noble árabe» (العربي الشريف), fué general de la caballería de Ibrāhīm b. al-Ḥaŷŷāŷ, el rebelde sevillano [4]. Otro noble ŷuḏāmī, Ṯuwāba b. Yazīd, caudillo de las gentes del Yemen, estaba establecido en Morón [5].

En la Granada nazarí, el linaje de Ŷuḏām era uno de los más numerosos [6].

64. — *Lajm.*

[P. 397]. La madre de Sulaymān, hijo de ᶜAbd al-Raḥmān I, pertenecía al linaje de los Banū Ḥāṭib b. Abī Balta[ᶜ]a [7]. Los Banū Ziyād [8] b. ᶜAbd al-Raḥmān b. Zuhayr b. Nāšira

[1] Muḥammad b. Saᶜd (518 = 1124 – 567 = 1172), más conocido por su apellido de Ibn Mardanīš, fué rey de Murcia en 1159. De él habla largamente el historiador Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā (ms. Oxford). Cf. también Ibn al-Jaṭīb, *Iḫāṭa,* II, p. 85; *Encycl. Islām,* II, 427.

[2] También vinieron algunos en la división del Jordán, p. e., Yaḥyà b. Ḥurayṯ al-Ŷuḏāmī, que se proclamó a sí mismo wālī de al-Andalus después de Ṯuwāba b. Salāma. Cf. *Aŷbār Maŷmūᶜa,* pp. 63 y 64.

[3] Cf. Ibn al-Qūṭiyya, *Taᶜrīj,* p. 16.

Ibidem, p. 94.

[5] *Aŷbār Maŷmūᶜa,* p. 205; Maqqarī, *Analectes,* II, p. 12.

[6] Ibn al-Jaṭīb, *Iḫāṭa,* pp. 35-36.

[7] Ḥāṭib b. Abī Balta[ᶜ]a fué un personaje contemporáneo de Mahoma, que intervino en la batalla de Badr y pertenecía a la tribu de Lajm. La ascendencia de Lajm es como sigue: Lajm (Mālik) b. ᶜAdī b. al-Ḥāri b. Murra b. Udad, etc.

[8] Miembro de esta familia fué, probablemente, ᶜAbd al-Raḥmān b. Ziyād al-Lajmī, aquel que envió desde Algeciras dos cárabos de cebada a las gentes de Balŷ, sitiadas en Ceuta. Cf. *Aŷbār Maŷmūᶜa,* p. 48. — Otro miembro importante de la misma fué, quizás, Aḥmad b. Ziyād al-Lajmī, visir zalmedina en Córdoba, a principios del siglo X. Cf. Lévi-Provençal y García Gómez, *Una Crónica anónima de ᶜAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir,* pp. 30 = 93.

b. Lawḏān b. Ḥuyà b. al-Jaṭṭāb b. al-Ḥāriṯ b. Zayḏ b. al-Ḥāriṯ b. Wā'il b. Rāšida b. Arab b. Ŷazīla b. Lajm, tuvieron numerosa descendencia en Cártama, de Rayyo.

De este Ziyād procedía Ziyād [1] b. ᶜAbd al-Raḥmān b. el citado Ziyād, apodado Šabṭūn, el primero que introdujo la *al-Muwaṭṭa'* en al-Andalus: dejó sucesores en Cártama, en Sidonia y en Rayyo.

De esta línea venía también el qāḍī de Córdoba ᶜĀmir [2] b. Muᶜāwiya b. ᶜAbd al-Salām b. Ziyād b. ᶜAbd al Raḥmān b. Zuhayr: era de Cártama de Rayyo, y allí dejó descendencia.

[P. 397]. La casa de Ṯuwāba [3] [linaje de Lajm], en al-Andalus, es Sevilla, y tienen asiento *(manzil)* en una aldea del Aljarafe que se llama Āš, en la que hasta hoy continúan sus sucesores.

Descendiente del citado Ṯuwāba fué ᶜUmar, que se desgajó de [p. 398] su casa y marchó a una aldea *(qarya)* llamada Labaṣ del iqlīm de al-Baṣal [4], tomándola como solar propio y allí perduran sus descendientes hasta hoy.

Los que se afincaron en Sevilla cuentan en ella con una casa antigua y antepasados famosos.

[P. 398]. La casa de Lajm, en al-Andalus, es Sidonia, Algeciras y Sevilla.

A este linaje pertenece la familia *(āl)* de ᶜAbbād [5] y la familia *(āl)* de Numāra. Miembro de esta última fué Yaḥyà b.

[1] Murió en 204 = 819-20. Cf. Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 456; *Šarḥ al-Qāmūs*, V, 164.

[2] El emir al-Mundir lo nombró qāḍī por consejo de Bāqī b. Majlad y luego lo destituyó el emir ᶜAbd Allāh. Murió en 237 = 851-2. Cf. Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 628.

[3] Ṯawāba b. ᶜAdī b. ᶜAmr b. al-Ḥāriṯ b. Manīᶜ b. Ziyād b. ᶜAmr b. ᶜAdī b. Numāra b. Lajm.

[4] Iqlīm próximo a Sevilla en el cual, según algunos textos, se encontraba la localidad de Ṭalyāṭa (Tejada). Cf. al-Ḥimyarī, *al-Rawḍ al-Miᶜṭār*, p. 251; Yāqūt, *Muᶜŷam*, I, 655; Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, 436; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* (ed. M. M. Antuña), p. 69.

[5] Tronco de los reyes taifas de Sevilla.

Numāra, que se sublevó con los Banū Qurra en Barqa, y se hacía descender de los Omeyas, cuando en realidad descendía de Numāra b. Sulaymān b. Muḥammad b. ᶜAbd al-Malik b. Saᶜīd *(al-dājil)* b. ᶜÁbd al-Malik b. Hāni' b. Ḍayf b. al-ᶜAlā' b. Sīr Ŷaḏīma b. Ŷaḏma b. Numāra b. Lajm: así lo copié de un escrito de puño y letra de al-Ḥakam al-Mustanṣir.

Lajmíes fueron al-Ḥaŷŷāŷ, Sayyid, Ḥabīb y Muḥammad, hijos de ᶜUmayr b. Ḥabīb b. ᶜUmayr b. al-Asᶜad *(al-dājil)* b. Lawḏān b. Murra b. Qurhub b. Daysam b. Sulaymān b. ᶜÁbd Allāh b. Muḥammad b. Wā'il b. Ḥabīb b. al-Asᶜad b. Lawḏān b. Suᶜād b. Rāšida b. Arīb b. Ŷazīla b. Lajm.

Hijos de Ḥaŷŷāŷ fueron: Ibrāhīm [1], el sublevado en Sevilla; Sulaymān; Yūsuf y otros.

Hijos de Ibrāhīm: ᶜAbd al Raḥmān [2], también rebelde en Sevilla; Muḥammad [3], visir que se vió obligado a desalojar Carmona; y Aḥmad. Los dos primeros no tuvieron sucesión; Aḥmad sí la tuvo.

Al mismo tronco de este linaje pertenece Maslama b. ᶜAbd al-Wahhāb b. Ḥabīb b. ᶜUmayr b. al-Asᶜad (el *dājil* mencionado antes).

Sayyid tuvo un hijo llamado Aḥmad, al cual mató Ibrāhīm b. Haŷŷāŷ [p. 399]. Hijos de Aḥmad fueron: Abān, Aḥmad, Muḥammad y Sayyid. Hijos de Abān: Ibrāhīm, Aḥmad y Muḥammad.

La Alquería de los Bahríes (قرية البحريين) [4], situada al este de Sevilla, debe su nombre a los Banū Baḥr, que son una fracción *(faḫḏ)* de la tribu de Lajm.

«Hay andaluces que se remontan en su ascendencia a Lajm b. ᶜAdī b. al-Ḥāriṯ b. Murra, tales como los Banū ᶜAbbād, señores de Sevilla, y otros, que vienen

[1] Cf. Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), índice. Pueden ampliarse datos en Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* (ed. M. M. Antuña), índice; Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), p. 96; Ibn ᶜIḏārī, *Bayān*, índice.

[2] *Ibidem*, pp. 233-4 y 239.

[3] *Ibidem*, pp, 268-9.

[4] Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīj*, p. 26, la llama بلّة نوبة البحرين (Villanova de los Bahríes), y la sitúa en el iqlīm de Tocina.

del linaje de al-Nuᶜmān b. al-Mundir, rey de al-Hīra [1]. Del mismo tronco proceden los Banū-l-Bāŷī, magnates de Sevilla, y los Banū Wāfid, personajes también muy destacados» (*Analectes*, I, 188).

Ayyūb b. Ḥabīb al-Lajmī, wālī de al-Andalus, dejó descendencia en la parte de Peña (بنّة), de la cora de Rayyo [2].

Según lā *Ḏajīra* [3], los Banū ᶜAbd al-ᶜAzīz, conocidos también por Banū-l-Murjī, habitaban la *qarya* de Šarrāna (aldea de Jerez), y su linaje era de Lajm.

Los Lajmíes fueron también una de las tribus más numerosas de la región valenciana [4]. Y en la Granada nazarí se conservó el apellido hasta los últimos tiempos [5].

65. — *Kinda.*

[No menciona Ibn Ḥazm descendientes de Kinda en al-Andalus].

«Hay andaluces de la raza de Kahlān, pertenecientes a la estirpe de Kinda (que se llamaba Ṯawr b. ᶜUfayr b. ᶜAdī b. al-Ḥāriṯ b. Murra b. Udad): uno de ellos fué el poeta Yūsuf b. Hārūn al-Ramādī [6]» (*Analectes* I, 188).

[1] Último de la dinastía, que reinó por los años 580-602 d. J. C. Cf. *Encycl. Islām*, III, p. 1.019.

[2] Cf. Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīj*, p. 9. Para precisar la situación de Peña, puede servir otro pasaje del mismo autor, en el que describe las luchas de ᶜUmar b. Ḥafsūn, y dice: «Los espías que había apostado para dar cuenta de los movimientos de Ibn Abī ᶜAbda, se le presentaron a Ibn Ḥafṣūn y le hicieron saber que aquél había pasado el Genil y estaba en los campos de Peña y Estepa» (Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīj*, p. 94).

[3] Apud Ibn Saᶜīd, *Mugrib*, I, p. 308.

[4] Ribera, *Disertaciones y opúsculos*, II, p. 213.

[5] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

[6] Este poeta vivió de 314 = 926 *(circa)* a 403 = 1013, y su nombre es famoso en la literatura arábigo española. Datos biográficos y fragmentos de su producción poética, pueden verse en: Abū-l-Walīd al-Ḥimyarī, *Badiᶜ* (índice); Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* (Ms. de la R. A. H.), f° 22 *a;* Ibn Ḥazm, *Ṭawq* (índice); Ibn Jāqān, *Maṭmaḥ*, p. 78; Ṯaᶜālibī, *Yatima*, I, 365; Ibn Jallikān, *Wafayāt* (trad. de Slane), III, 644 y IV, 569; Ḍabbī, *Bugya*; n° 1.451; Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, n° 1.376; Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (Dozy, *Notices...*), pp. 109 y 155; Ibn ᶜIḏārī, *Bayān* (trad.

66. — *al-Sakūn.*

[P. 403] Descendiente de Kinda, por la rama de al-Sakūn [1], fué el qāḍī de al-Andalus Yaḥyà [2] b. Yazīd b. Šurayḥ b. ᶜAmr b. ᶜAwf b. Mālik b. Salama [p. 404] b. Ŷadīl b. Ḥarmala b. Tamīm b. al-Muṣab b. Mālik b. al-Ḥāriṯ b. Bakr b. Ṯaᶜlaba b. ᶜUqba b. al-Sakūn. Y del mismo linaje fué el *jāzin* Ibrāhīm b. Muḥammad b. Aḥmad, conocido por el apelativo de al-Tuŷībī. Estos alegaban ser Tuŷībíes pero, realmente, eran Sakūníes; los Tuŷīb eran primos paternos suyos.

Subsistía el linaje en la época final de Granada [3].

67. — *Tuŷīb.*

[P. 404]. Las casas de Tuŷīb [4], en al-Andalus, son Zaragoza, Daroca y Calatayud.

De este linaje fueron ᶜAmīra y ᶜAbd Allāh, hijos de al-Muhāŷir [5]. Acompañando a Mūsà b. Nuṣayr desde Egipto, en-

Fagnan), p. 403; ᶜAbd al-Wāḥid al-Marrākušī, *Muᶜŷib* (trad. Fagnan), páginas 18-21; Ibn Saᶜīd al-Magribī, *Mugrib*, I, 392 y *Rāyāt (Libro de las Banderas de los Campeones*, ed. y trad. García Gómez), p. 192; Maqqarī. *Analectes*, II, 247, 248, 440; *Encycl. Islām*, t. III; Pérès, *Poésie* (índice); Nykl, *Hispano Arabic Poetry*, p. 58; etc.

1 al-Sakūn b. Ašras b. Kinda.

2 Dice Ibn Ḥazm que fué qāḍī de al-Andalus bajo el califa de Damasco Hišām b. ᶜAbd al-Malik. Por su parte Ibn al-Faraḍī, *Taᶜrīj*, nº 1.605, afirma que ᶜAbd al-Raḥmān I lo nombró qāḍī de Córdoba, destituyéndolo algún tiempo después.

3 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, 35.

4 Ascendencia: Ašras (cuya esposa se llamaba Tuŷīb, y de ella tomaron nombre sus descendientes) b. Šabīb b. al-Sakūn b. Ašras b. Kinda.

5 Más adelante, en la p. 465 de la *Ŷamhara*, trae Ibn Ḥazm otra alusión a esta familia diciendo: «Entre los emires árabes de la Frontera, se cuentan los Banū-l-Muhāŷir, de Tuŷīb, oriundos de Daroca y Calatayud, que después pose-

tró [en España] ᶜAmīra b. al-Muhāŷir b. Naŷwa b. Šurayḥ b. Ḥarmala b. Yazīd b. Rabīᶜa b. ᶜAydana b. Zayd b. ᶜĀmir b. ᶜAdī b. Ašras b. Šabīb. Este ᶜAmīra fué gobernador de Barcelona, bajo cierto emir de al-Andalus, durante dos años.

Descendiente del citado ᶜAbd Allāh b. al-Muhāyir, fué ᶜAbd al-Raḥmān [1] b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. ᶜAbd Allāh b. al-Muhāŷir, señor de Daroca.

Hijos de este ᶜAbd al-Raḥmān: Muḥammad al-Aᶜwar, que se sublevó en Zaragoza y fué el que mató a Aḥmad [2] b. al-Barrā' al-Quraší; ᶜAbd al-ᶜAzīz; y al-Mundir.

Hijos de Muḥammad al-Aᶜwar: Hāšim [3]; Yūnus y otros.

Hijo de Yūnus, a quien mataron en Egipto, fué Muḥammad, que vivió largo tiempo.

Hijos de Hāšim b. Muḥammad al-Aᶜwar: Muḥammad [4] b. Hāšim, que fué sitiado en Zaragoza en los días de al-Nāṣir; y otros más.

Hijos de Muḥammad b. Hāšim, el visir sitiado: Yaḥyà al-Zuqaytir; ᶜAbd al-Raḥmān el visir; Hudayl al-Mugaffal; Ŷahwar; Hišām; y Yūsuf.

Hijo de Yaḥyà: el visir ᶜAbd al-Raḥmān, conocido por Simāŷa.

Hijos de ᶜAbd al-Raḥmān b. Muḥammad: Ḥakam, que fué asesinado *(maqtūl);* Aḥmad; Ŷaᶜfar; y Hāšim, que no tuvo sucesión.

Hijo de Ḥakam, el asesinado, fué ᶜAbd Allāh, quien atacó de improviso a Mundir b. Yaḥyà, emir de Zaragoza, en su propia sala del consejo, a la vista de la gente, y ocupó el gobierno en su lugar; luego, Sulaymān b. Hūd [5] lo mató a él, y

yeron Zaragoza y otras comarcas». La actuación de estos emires puede verse en Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), especialmente en las pp. 211, 216, 246, 247 y 290; Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīj*, pp. 85 y 97.

1 Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p. 211.

2 *Ibidem*, 246.

3 El original dice Hišām, sin duda errata por Hāšim, que es como debe leerse.

4 Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), pp. 278 y 290; *Aŷbār Maŷmūᶜa*, p. 95.

5 Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), pp. 479 y 486.

fué el último wālī tuŷībī en Zaragoza, a la que gobernó sólo un mes.

Hijo de Hudayl al-Mugaffal: Muḥammad, el visir.

Hijos de Muḥammad b. Hudayl: ᶜUbayd Allāh y ᶜAbd al-Malik.

Hijos de al-Mundir b. ᶜAbd al-Raḥmān, señor de Calatayud y Daroca: Sulaymān al-Šuwayrib, que fué muerto el día en que al-Nāṣir conquistó Calatayud, ciudad de la que aquél era dueño; Ḥakam b. al-Mundir, aliado con al-Nāṣir contra su hermano, y al que el califa nombró wālī de Calatayud; y otros hijos más.

Hijos del visir Ḥakam b. al-Mundir: al-ᶜĀṣī; Hāšim, que se sublevó con Gālib [1] y lo mató [Almanzor] Ibn Abī ᶜĀmir; ᶜAbd Allāh, que se unió, contra su hermano, con [Almanzor] Ibn Abī ᶜĀmir, y éste lo nombró wālī de Calatayud; y otros hijos más.

ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Ḥakam tuvo nueve hijos, que son: Ḥakam; [p. 405] ᶜUbayd Allāh; ᶜUmar; Hāšim; al-ᶜĀṣī; Gālib; Yaḥyà; al-Muṭarrif y ᶜAbd Allāh. Tuvieron numerosa descendencia.

Entre los hijos de Hāšim, se cuentan: ᶜAbd al-ᶜAzīz, conocido por al-Zāhid, en Daroca; al-ᶜĀṣī; ᶜAbd al-Malik; ᶜUmar; y ᶜUbayd Allāh.

Descendiente de ᶜAbd al-ᶜAzīz b. ᶜAbd al-Raḥmān, hermano de Muḥammad al-Aᶜwar, fué al-Mundir b. Yaḥyà b. Mundir b. Yaḥyà b. Muṭarrif b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Yūnus b. el citado ᶜAbd al-ᶜAzīz b. ᶜAbd al-Raḥmān: este al-Mundir es aquél que fué traidoramente asesinado en su Consejo, y no dejó sucesión. Tuvo dos hermanos: ᶜAbd Allāh y Aḥmad. ᶜAbd Allāh murió sin sucesión, y quedó Aḥmad; ni su abuelo ni su padre tuvieron descendencia más que a través de él: así lo encontré en su genealogía, que ellos conservan. Yo creo que es descendiente de Yūnus b. ᶜAbd al-ᶜAzīz, tío paterno de Muḥammad al-Aᶜwar b. ᶜAbd al-Raḥmān b. ᶜAbd al-ᶜAzīz porque, en los originales de sus linajes, no he encontrado datos de que ᶜAbd al-ᶜAzīz, sobrino de Muḥammad al-Aᶜwar, tuviera ningún hijo llamado Yūnus.

[1] Es el famoso general, jefe de los ejércitos musulmanes, suegro de Almanzor y, más tarde, su enemigo.

ᶜAbd al-ᶜAzīz b. ᶜAbd al-Raḥmān el Viejo *(al-Akbar)* tuvo un hermano llamado Ṣumādiḥ, y creo que los Banū Ṣumādiḥ [1] vienen de él.

«Entre las gentes de al-Andalus hay quienes se remontan a Tuŷīb, que fué la mujer de Ašras b. Šabīb b. al-Sakūn b. Ašras b. Kinda». *(Analectes,* I, 188).

Perduró esta *nisba* en Granada hasta el final de la dominación musulmana [2].

68. — *Ḥimyar.*

[P. 406]. Descendiente de Ḥawšab [3] Ḏū Ẓulaym [del linaje de Ḥimyar], que murió en la batalla de Ṣiffīn [4] peleando a favor de Muᶜāwiya, fué el qāḍī de Córdoba Yaḥyà [5] b. Maᶜmar b. ᶜImrān *(al-dājil)* b. Munīr b. Ḥawšab Ḏū Ẓulaym. Y de él, a su vez, venía, en Sevilla, ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. Zakariyā' b. el qāḍī Yaḥyà.

Según Ibn al-Jaṭīb, el apellido Ḥimyarī sonaba aún en los últimos tiempos de Granada [6].

69. — *Šaᶜbān.*

[P. 406]. Los descendientes de Šaᶜbān [7] adoptaron variantes en sus *nisbas:* los de Kūfa se apellidaron Šaᶜbiyyíes; los

1 Se refiere a los reyes de la taifa de Almería, también de la raza de Tuŷīb.

2 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

3 Ḥawšab Ḏū-Ẓulaym b. ᶜAmr b . Šuraḥbīl b. ᶜAbīd b. ᶜAmr b. Ḥawšab b. al-Uẓlūm b. Ilhān b. Šard b. Zurᶜa b. Qays b. Ṣanᶜā' b. Saba' el Joven b. Kaᶜb b. Zayd b. Sahl b. ᶜAmr b. Qays b. Muᶜāwiya b. Ŷušam b. ᶜAbd Šams b. Wā'il b. ᶜAwf b. Ḥimyar b. Qaṭan b. ᶜAwf b. Zuhayr b. Ayman b. Ḥimyar b. Saba' b. Yašŷub b. Yaᶜrub b. Qaḥṭān.

4 Tuvo lugar, como es bien sabido, entre ᶜAlī y Muᶜāwiya, el año 657 J. C. Cf. *Encycl. Islām*, IV, p. 423.

5 Vivía por el año 218 = 833. Cf. Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 1.553.

6 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

7 Šaᶜbān b. ᶜAmr b. Qays b. Muᶜāwiya b. Ŷušam b. ᶜAbd Šams b. Wā'il b. al-Gawṯ b. Qaṭan b. ᶜArīb b. Zuhayr b. al-Gawṯ b. Ayman b. al-Hamaysaᶜ b. Ḥimyar b. Saba'.

del Yemen [p. 407] toman nombre de Ḏū Šaᶜbī; los de Siria y al-Andalus se llaman Šaᶜābiyyíes, excepto un individuo de Málaga que se apellidaba Šaᶜbī [1]; los de Egipto y Qayrawān se llamaron al-Uškᶜūb.

A pesar de las afirmaciones de Ibn Ḥazm, la *nisba* regular, al-Šaᶜbānī, no fué infrecuente en al-Andalus. Así se apellidaban, por ejemplo, los Banū Muᶜād [2] de Córdoba y Jaén, familia de qāḍíes y jurisperitos, y otros personajes de letras [3],

70. — *Ḏū Ruᶜayn.*

[P. 407]. La casa de Ḏū Ruᶜayn [4], en al-Andalus, es el Faḥṣ [5] que lleva su nombre, en Rayyo.

«Existen andaluces de la rama de Ḥimyar que descienden de Ḏū Ruᶜayn. Dice Ibn Gālib: Ḏū Ruᶜayn fué hijo de ᶜAmr b. Ḥimyar, según algunos autores, y según otros fué descendiente de Sahl b. ᶜAmr b. Qays b. Muᶜāwiya b. Ŷušam b. ᶜAbd Šams b. Wā'il b. al-Gawṯ b. Ŷīdān b. Qaṭan b. ᶜAwf b. ᶜArīb b. Zuhayr b. Ayman b. al-Hamaysaᶜ b. Ḥimyar. Sigue diciendo: De este linaje fué el poeta Abū ᶜAbd Allāh b. al-Jayyāṭ, el Ciego» *(Analectes*, I, 189).

Subsistió la *nisba* hasta el final de Granada [6].

[1] El personaje aquí aludido por Ibn Ḥazm, es, sin duda, Abū-l-Muṭarrif ᶜAbd al-Raḥmān b. Qāsim al-Šaᶜbī, de Málaga, alfaquí de gran prestigio en su ciudad natal. Nació en 402 = 1011, y murió en 497 = 1103. Cf. Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 735.

[2] Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 27; Ḍabbī, *Bugya*, nºs 48, 487 y 786; Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, nº 1.109,

[3] Ḍabbī, *Bugya*, nº 215.

[4] Ḏū Ruᶜayn (de nombre Yarīm) b. Zayd b. Sahl b. ᶜAmr b. Qays b. Muᶜāwiya b. Ŷušam b. ᶜAbd Šams b. Wā'il b. al-Gawṯ b. Qaṭan b. ᶜArīb b. Zuhayr b. al-Gawṯ b. Ayman b. al-Hamaysaᶜ b. Ḥimyar.

[5] Probablemente es la actual Zafarraya, localidad situada en el límite de las provincias de Málaga y Granada. Cf. Lévi-Provençal y García Gómez, *Una crónica anónima de ᶜAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir*, p. 128, n. 84.

[6] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

71 y 72. — *Hawzan y Ḥarāz.*

[P. 407]. Las casas de los Banū Hawzan y Banū Ḥarāz [1], en al-Andalus, son las dos alquerías que llevan sus nombres, en Sevilla.

De este linaje son los Banū-l-Dājil de Ḥimṣ: este *dājil* se llamaba ʿAbd Allāh b. Ibrāhīm b. Maslama b. ʿAbd al-Raḥmān b. al-Ḥāriṯ b. ʿAbd Allāh b. Hamām b. ʿAbd Allāh b. Mawhūb b. al-Ḥāriṯ b. Mātiʿ b. Hawzan.

Al mismo tronco pertenece al-Ḥasan b. Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. al-Walīd b. ʿAbd Allāh b. ʿUmar b. al-Ḥasan b. Sulaymān b. ʿUmar b. al-Faḍfāḍ b. Qasṭās b. Sulaymān b. Hišām b. Sulaymān b. ʿUmar b. el citado *dājil* ʿAbd Allāh.

La casa de los Banū Ḥarāz está en Niebla.

«Hay andaluces que descienden de Hawzan b. ʿAwf b. ʿAbd Šams b. Wā'il b. al-Gawṯ. Dice Ibn Gālib: su *Manzil* está en el Aljarafe de Sevilla, y los Hawzaníes son personajes notables en Sevilla» *(Analectes*, I, 189).

73. — *Dū Aṣbaḥ.*

[No los menciona Ibn Ḥazm para al-Andalus].

«Entre los andaluces hay quienes se remontan a Dū Aṣbaḥ. Dice Ibn Ḥazm: éste fué Dū Aṣbaḥ b. Mālik b, Zayd, descendiente de Sabā' el Joven b. Zayd b. Sahl b. ʿAmr b. Qays, y da la genealogía completa [2]. Por su parte, al-Ḥāzimī afirma que Dū Aṣbaḥ viene de Kahlān, y cuenta que de esta rama procedía el Imām

[1] Hawzan y Ḥarāz ibnā Saʿd b. ʿAwf b ʿAdī b. Mālik (hermano de Dū Ruʿayn).

[2] En realidad, Ibn Ḥazm, en la *Ŷamhara*, establece su línea de ascendencia así: Dū Aṣbaḥ b. Mālik b. Zayd b. Gawṯ b. Saʿd b. ʿAwf b. ʿAdī b. Mālik (hermano de Dū Ruʿayn).

Mālik [1] b. Anas. Pero es notorio que esta tribu pertenece a la estirpe de Ḥimyar. Los Aṣbāḥíes son magnates de Córdoba» *(Analectes,* I, 189).

Se conservaba la *nisba* en la época de Ibn al-Jaṭīb [2].

74. — *Yaḥṣub.*

No los menciona Ibn Ḥazm para al-Andalus].

«Hay andaluces cuyo linaje se remonta a Yaḥṣub. Dice Ibn Ḥazm que éste fué hermano de Ḏū Aṣbaḥ [3]. Los Yaḥṣubíes son numerosos en Alcalá de los Banū Saʿīd [4], localidad que, por ellos, es conocida en las historias andaluzas con el nombre de Qalʿat Yaḥṣub» *(Analectes,* I, 189).

A través de las crónicas hispanoárabes, podemos fijar algunos otros núcleos de Yaḥṣubíes en Andalucía. Así, uno de los jefes de esta tribu, llamado Abū-l-Ṣabbāḥ, desempeñó en su tiempo un papel político y guerrero muy importante, como jefe que era de todos los yemeníes del Occidente de al-Andalus. Con él tuvieron que contar los clientes omeyas para traer a ʿAbd al-Raḥmān I a España, y él fué quien prestó su turbante para que sirviera de bandera al pretendiente, en sus primeras contiendas; pero su carácter levantisco le llevó a morir desastrosamente por orden del soberano de Córdoba [5]. Este poderoso personaje estaba afincado en la aldea *(qarya)* de Mora (مورة), del Aljarafe de Sevilla [6].

Por la misma época, podemos distinguir en Niebla otra fracción de Yaḥṣubíes: aquí se destacaron ʿAbd al-Gaffār, primo de Abū-l-Ṣabbāḥ, que era el jefe de su clan en esta localidad, y Saʿīd al-Yaḥṣubī, quien junto con Jalīfa b. Marwān al-Yaḥṣubī, se sublevó en ella contra ʿAbd al-Raḥmān I [7].

La *nisba* subsistió hasta el final del reino de Granada [8].

1 El fundador de la escuela jurídica mālikī.

2 Ibn al-Jaṭīb, *Iḫāṭa,* p. 35.

3 Efectivamente, así lo dice en la *Ŷamhara,* y establece la misma línea de ascendencia consignada en la nota anterior.

4 Hoy Alcalá la Real. Cf. *supra,* nº 56.

5 Vid. *Aŷbār Maŷmūʿa,* p. 82; Ibn al-Qūṭiyya, *Taʾrīŷ,* p. 16; Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), p. 74.

6 Ibn al-Qūṭiyya, *Taʾrīŷ,* p. 16.

7 *Aŷbār Maŷmūʿa,* p. 98; Ibn al-Qūṭiyya, *Taʾrīŷ,* p. 23.

8 Ibn al-Jaṭīb, *Iḫāṭa,* p. 35.

75. — *al-Ŷuraš.*

[P. 409]. Descendientes de al-Ŷuraš [1] existen en Pechina.

76. — *Quḍāᶜa.*

[No menciona Ibn Ḥazm representantes de Quḍāᶜa en al-Andalus, tomada como individualidad tribual].

«Existen andaluces que proceden de Quḍāᶜa b. Mālik b. Ḥimyar, de quien se afirma también que es Quḍāᶜa b. Maᶜad b. ᶜAdnān, cosa que no es aceptable [2]» (*Analectes*, I, 189).

Los Banū Sirāŷ, clan perteneciente a la tribu de Quḍāᶜa, fueron establecidos por los soberanos Omeyas en la región de Pechina, y les encargaron la vigilancia de la costa. Por eso, desde entonces, esta comarca se llamó *Urš al-Yamān* [3].

En la región levantina, los Quḍāᶜíes eligieron para su residencia la ciudad o villa de Onda [4]. Y en Granada subsistió el linaje hasta los últimos tiempos [5].

77. — *Balī.*

[P. 415]. La casa de los Balī [6], en al-Andalus, es el lugar (موضع) que lleva su nombre, al norte de Córdoba [7], donde

[1] al-Ŷuraš b. Aslam b. Zayd, descendiente de Aslam b. Zayd (hermano de Dū Ruᶜayn).

[2] La genealogía de esta tribu es confusa. Ibn Ḥazm dice en la *Ŷamhara:* «Unos afirman que es Quḍāᶜa b. ᶜAdnān; otros Quḍāᶜa b. Mālik b. Ḥimyar; otros Quḍāᶜa b. Mālik b. ᶜAmr b. Murra b. Zayd b. Mālik b. Ḥimyar. Sólo Dios lo sabe».

[3] ᶜAbd al-Munᶜim al-Ḥimyarī, *Rawḍ al-Miᶜṭār* (ed. y trad. Lévi-Provençal), nº 37.

[4] Ribera, *Disertaciones y Opúsculos*, II, 212.

[5] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

[6] Balī b. ᶜAmr b. al-Ḥāfī b. Quḍāᶜa.

[7] Estaba situado, este lugar de Balī, en la región de Faḥṣ al-Ballūṭ, según lo registra Yāqūt, *Muᶜŷam*, I, 736. También alude a él Fagnan en su traducción del *Bayān*, II, p. 379, n. 1. Por su parte, Ibn al-Abbār (*Takmila*, ed. Bel y Ben Che-

residen hasta hoy, con sus *nisbas* propias; no saben hablar en *lāṭiniyya*, sino solamente en árabe, tanto sus mujeres como sus hombres; honran al huésped y no comen cola de cordero aun en nuestros días.

También tienen otra casa en Morón.

«Hay gentes de al-Andalus que se remontan en su ascendencia a Balī b. ᶜAmr b. al-Ḥāfī b. Quḍāᶜa, y de ellos son los Balawíes de Sevilla» *(Analectes* I, 189).

Existían Balawíes en Granada por la época de Ibn al-Jaṭīb [1].

78. — *Mahra.*

[No los menciona Ibn Ḥazm para al-Andalus].

«Hay andaluces de la raza de Quḍāᶜa, que descienden de Mahra, tales como el visir Abū Bakr b. ᶜAmmār [2], el que se apoderó del reino de Murcia. La línea de esta tribu es: Mahra b. Ḥaydān b. ᶜAmr b. al-Ḥāfī b. Quḍāᶜa» *(Analectes,* I, 189).

79. — *Ŷuhayna.*

[P. 416]. Descendientes de Ŷuhayna [3] había en al-Andalus, de los que no quedaron — que nosotros sepamos — más que Hibat Allāh b. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. Yūsuf b. Sulaymān b. ᶜUqba b. Muṣaddiq b. ᶜIyāḍ b. ᶜUqba b. ᶜĀmir, y un hermano suyo que murió sin sucesión. Tampoco Hibat Allāh tuvo hijos.

neb, nº 327) lo llama «*iqlīm* de Balī, de la cora de Faḥṣ al-Ballūṭ, distrito de Córdoba» (اقليم بلي من كورة فحص البلوط عمل قرطبة). Ibn al-Faraḍī, *Taᵓrīj*, número 454, nos informa incidentalmente de una donación de tierras hecha por ᶜAbd al-Raḥmān I a favor de un destacado balawī, llamado ᶜAdī b. Ŷaḏīmā, tierras que tamaron el nombre de éste y que conservaron en feudo sus descendientes, conocidos en la época de Ibn al-Faraḍī por el apelativo de Banū Abī-l-Aflaḥ.

1 Ibn al-Jāṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

2 Poeta, visir y amigo del rey al-Muᶜtamid de Sevilla, a cuyas manos murió después. Cf. Dozy, *Histoire* (ed. Lévi-Provençal), índice; *Encycl. Islām*, II, 383; García Gómez, *Qasidas de Andalucía*, pp. 55 ss.; Ibn Saᶜid, *Rāyāt (Libro de las Banderas de los Campeones*, ed. y trad. García Gómez), nº XXVIII.

3 Ŷuhayna b. Zayd b. Layṯ b. Sūd b. Aslam b. al-Ḥāfī b. Quḍāᶜa.

«Existen andaluces que vienen de Ŷuhayna b. Sūd b. Aslam b. al-Ḥāfī b. Quḍāᶜa. Dice Ibn Gālib: En Córdoba hay un grupo de ellos» *(Analectes*, I, 189).

Subsistió la *nisba* en la Granada nazarí [1].

80. — *Nahd.*

[P. 418]. Descendientes de Nahd [2] existen en al-Andalus, en Rayyo.

81. — *ᶜUḏra.*

[P. 421]. La casa de los Banū ᶜUḏra [3], en al-Andalus, es Dalías; también los hay en Jaén; en la Frontera, pertenecen a este linaje los Banū Fuertes (فوارتش) [4]; igualmente, hay cierto número de ellos en Zaragoza.

«Andaluces hay que proceden de ᶜUḏra b. Saᶜd Huḏaym b. Zayd b. Layṯ b. Sūd b. Aslam b. al-Ḥāfī b. Quḍāᶜa. De este linaje son los Banū ᶜUḏra, magnates de Algeciras» *(Analectes*, I, 189-190).

Hubo ᶜUḏríes en Granada hasta los últimos tiempos [5].

82. — *Qayn.*

[P. 424]. La casa de los Banū Qayn [6], en al-Andalus, es Rayyo, donde son numerosísimos.

1 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

2 Nahd b. Zayd b. Layṯ b. Sūd b. Aslam b. al-Ḥāfī b. Quḍāᶜa.

3 ᶜUḏra b. Saᶜd Huḏaym b. Zayd b. Layṯ b. Sūd b. Aslam b. al-Ḥāfī b. Quḍāᶜa.

4 Algunos miembros de esta familia fueron qāḍíes de Zaragoza y Tudela; otro era *ṣāḥib al-aḥkām* en Zaragoza cuando la conquistaron los cristianos. Cf. Ibn al-Abbār, *Taḳmila*, nos 341 y 585.

5 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

6 al-Qayn b. Ŷasr b. Šayᶜ Allāh b. Asad b. Wabara b. Taglib b. Ḥulwān b. ᶜImrān b. al-Ḥāfī b. Quḍāᶜa.

83. — *Jušayn.*

[P. 425]. La casa de los Banū Jušayn [1] en al-Andalus, es Jaén y los distritos (أعمال) de Elvira. En Niebla hay cierto número de ellos

«Existen gentes de al-Andalus que se remontan en su ascendancia a Jušayn b. Namir b. Wabara b. Taglib b. Ḥulwān b. ʿImrān b. al-Ḥāfī b. Quḍāʿa» *(Analectes.* I, 189).

Los Jušaníes acusan su presencia en la última época del reino de Granada [2].

84. — *Tanūj.*

[No los menciona Ibn Ḥazm para al-Andalus].

«Hay gentes andaluzas que descienden de Tanūj. Dice Ibn Gālib: Este fué hijo de Mālik b. Fahm b. Namir b. Wabara b. Taglib. Ḥāzimī afirma que Tanūj fué Mālik b. Fahm b. Taym Allāh b. Asad b. Wabara» *(Analectes,* I, 189).

Se conservó el linaje en España hasta la última época de Granada [3].

85. — *Kalb.*

[P. 426]. Descendiente de Kalb [4] fué el emir de al-Andalus Abū-l-Jaṭṭar [5] al-Ḥusām b. Ḍirār b. Salāmān b. Jatam b. Rabīʿa b. Ḥiṣn b. [p. 427] Ḍamḍām b. ʿAdī b. Ŷanāb; sus descendientes quedaron en Sevilla y uno de ellos fué el *ʿarīf* Saʿīd b. Wārit b. ʿImrān b. Yaḥyà b. Muḥammad b. Abī-l-Jaṭṭār.

1 Jušayn b. al-Namir b. Wabara b. Taglib b. Ḥulwān b. ʿImrān b. al-Ḥāfī b. Quḍāʿa.

2 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa,* 35.

3 Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa,* 35.

4 Kalb b. Wabara b. Taglib b. Ḥulwān b. ʿImrān b. al-Ḥāfī b. Quḍāʿa.

5 Cf. Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), pp. 54 y 229.

Del mismo tronco venía ᶜAnbasa [1] b. Suhaym b. Minŷās b. Maḏᶜūr b. Minŷās b. Huḏayl b. ᶜAdī b. Ŷanāb, de Siria, que fué wālī de al-Andalus.

«Hay en al-Andalus gentes que vienen del linaje de Kalb b. Wabara b. Taglib b. Ḥulwān, tales como los Banū Abī ᶜAbda [2], de los cuales proceden los Banū Ŷahwar [3], reyes y visires de Córdoba» *(Analectes*, I, 189).

Según Ibn al-Abbār, en Morón estaban las raíces (أصول) de los Kalbíes en al-Andalus [4].

También llegó este apellido hasta los últimos tiempos de Granada [5].

86. — *Ḥaḍramawt.*

[P. 430]. Hablemos ahora de los Banū Jaldūn de Sevilla [6]: se dice que descienden de ᶜAbd al-Ŷabbār b. ᶜAlqama b. Wā'il. Personajes destacados de esta familia fueron Abū Hāni'

[1] *Ibidem*, pp. 25, 26, 36 y 42.

[2] Dignatarios de la corte de Córdoba y hombres de armas, Cf. Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), pp. 187, 231, 238-9, 263 y 281.

[3] Los que se alzaron con el mando en Córdoba a la caída del Califato.

[4] Ibn al-Abbār, *Taḳmila* (ed. Ben Cheneb), nº 192.

[5] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

[6] Son los antepasados del filósofo de la Historia ᶜAbd al-Raḥmān b. Jaldūn, autor del celebrado *Kitāb al-ᶜibar*, quien se apellidaba al-Ḥaḍramī al-Išbīlī. La filiación de esta familia, tal como nos la presenta Ibn Ḥazm, es confusa: por una parte, «se dice que Ḥaḍramawt fué hijo de Yaqẓān b. Qaḥṭān; sólo Dios lo sabe. De este linaje fué Wā'il b. Ḥuŷr». Pero después, al redactar la ascendencia de ᶜAbd al-Ŷabbār (el antepasado de los Banū Jaldūn, y de la que forma parte ese Wā'il b. Ḥuŷr) no cuadra exactamente la línea con su anterior afirmación, pues la establece así: ᶜAbd al-Ŷabbār b. ᶜAlqama b. Wā'il b. Ḥuŷr b. Saᶜīd b. Masrūq. b. Wā'il b. al-Nuᶜmān b. Rabīᶜa b. al-Ḥāriṯ b. ᶜAwf b. Saᶜd b. ᶜAwf b. ᶜAdī b. Mālik b. Šuraḥbīl b. al-Ḥāriṯ b. Mālik b. Murra b. Ḥimyarī b. Zayd b. al-Ḥaḍramī b. ᶜAmr b. Abd Allāh b. Hāni' b. ᶜAwf b. Ŷaršam b. ᶜAbd Šams b. Zayd b. La'y b. Šabt b. Qudāma b. Aᶜŷab b. Mālik b. La'y b. Qaḥṭān. Además, unas líneas más abajo verá el lector que los hace descender, no de ᶜAbd al-Ŷabbār, sino de al-Ḥāriṯ b. Wā'il b. Ḥuŷr.

Kurayb [1] y Abū ʿUṯmān Jālid [2] que se sublevaron en Sevilla y a los que mató traidoramente Ibrāhīm b. Ḥaŷŷāŷ al-Lajmī [3]; eran hijos de ʿUṯmān b. Bakr b. Jālid b. Bakr b. Jālid, llamado Jaldūn, que fué el que entró en España *(al-dājil)* viniendo desde Oriente, b. ʿUṯmān b. Hāni' b. al-Jaṭṭāb b. Kurayb b. Maʿdī Karib b. al-Ḥāriṯ b. el citado Wā'il b. Ḥuŷr.

A esta rama pertenecen:

Abū-l-ʿĀṣī ʿAmr b. Muḥammad b. Jālid b. ʿAmr b. Abī ʿUṯmān Jālid (el personaje antes mencionado, que murió asesinado): de sus sucesores no quedaron más que Muḥammad, Aḥmad y ʿAbd Allāh, hijos del citado Abū-l-ʿĀṣī;

el célebre filósofo Abū Muslim ʿUmar b. Muḥammad b. Baqī b. ʿAbd Allāh b. Bakr b. Jālid b. ʿUṯmān b. Jālid *al-dājil*, que es Jaldūn;

Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. el citado ʿAbd Allāh b. Bakr;

y Muḥammad b. el citado ʿAbd Allāh, que fué abuelo materno de Abū Muslim.

De los sucesores del citado *ra'īs* Kurayb, no quedó más que Abū-l-Faḍl Muḥammad b. Jalaf b. Aḥmad b. ʿUbayd Allāh b. el mencionado Kurayb.

Otros descendientes [4] de Ḥaḍramawt existen en Sevilla, entre ellos los Banū ʿUṣfūr, que es apodo: uno de ellos fué Zayd b. Muḥammad b. Zayd b. ʿAmr b. Muḥammad b. ʿUmar b. Ḥamza *(al-dājil)* b. Jušayn b. ʿAmr b. Šurayḥ b. al-Muṣʿab b. Wā'il b. al-Nuʿmān b. Wā'il b. Rabīʿa b. Wā'il b. ʿAbdān b. Rabīʿa b. Zurʿa b. al-Ḥāriṯ b. Ḥaḍramawt.

1 Cf. Lévi-Provençal, *Historia* (trad. García Gómez), índice.

2 *Ibidem*, p. 230.

3 Cf. *supra*, nº 64.

4 Interpretamos así, como 'descendientes', 'supervivientes', el vocablo بقيّة del original árabe. Sin embargo, Lévi-Provençal en el índice de nombres de lugar inserto al final de su edición de la *Ŷamhara*, registra قيّة como topónimo, con lo cual parece tomar la palabra como formada por la preposición *bi* y por un nombre de lugar que a nosotros nos parece dudoso y que desde luego no hemos podido identificar.

«Entre las gentes de al-Andalus hay quienes se remontan en su ascendencia a Ḥaḍramawt [1]. De ellos son los Ḥaḍramíes de Murcia, Granada, Sevilla, Badajoz (?) y Córdoba. Dice Ibn Gālib: Los Ḥaḍramíes son numerosos en al- Andalus» *(Analectes*, I, 190).

Subsistió la *nisba* hasta el final del reino de Granada [2].

[1] Todo es confuso en las genealogías de Ḥaḍramawt. El mismo Maqqarī, a continuación de este pasaje, añade: «Sobre este personaje hay divergencias de opinión, pues unos dicen que Ḥaḍramawt fué hijo de Qaḥṭān, y otros establecen su filiación así: Ḥaḍramawt b. ʿAmr b. Qays b. Muʿāwiya b. Ŷušam b. ʿAbd Šams b. Wā'il b. al-Gawṯ b. Ŷaydān b. al-Ŷīm b. Qaṭan b. ʿAwf b al-ʿArib b. al-Garaz b. Nabt b. Ayman b. al-Hamaysaʿ b. Ḥimyar: así ofrece Ḥāzimī la genealogía».

[2] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, p. 35.

INDICE DE TRIBUS, FRACCIONES Y FAMILIAS ÁRABES *

Banū ʿAbbād, de Sevilla *(lajmíes*, 64).
ʿAbbāsíes, 1.
Banū ʿAbd Allāh b. ʿAmr b. ʿAbd Allāh b. Mūsà b. ʿUbayd Allāh b. ʿAbd al-Raḥmān b. Manṣūr b. ʿAmr b. Qatāda b. al-Nuʿmān, de Šūs al-Anṣār *(awsíes*, 43).
Banū ʿAbd Allāh b. Saʿd b. al-Ḥasan b. ʿUṯmān b. al-Ḥasan b. ʿAbd Allāh b. Saʿd (o Saʿīd) b. ʿAmmār b. Yāsir *(ʿansíes*, 56).
Banū ʿAbd al ʿAzīz (Banū-l-Murjī), de Šarrāna de Jerez *(lajmíes*, 64).
Banū ʿAbd al-Barr *(namaríes*, 38).
Banū ʿAbd al-Ḥamīd b. ʿAbd al-Wāḥid b. al-Ḥāriṯ b. Ḥakam b. Abī-l-ʿĀṣī *(omeyas*, 3, pp. 84-5).
Banū ʿAbd al-Jāliq b Muḥammad b. Aḥmad b. al-Walīd b. ʿAbd al-Ŷabbār b. Qays b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Raḥmān b. Qutayba b. Muslim, de Toledo y Jaén *(bāhilíes*, 20).
Banū ʿAbd al-Salām, de Granada *(jawlāníes*, 60).
Banū ʿAbd al-Salām b. Sarī b. Hāšim b. ʿAbd al-Salām b. Abī Rawāḥa, de Šūs al-Anṣār *(jazraŷíes*, 44).
Banū Abī ʿAbda, de Córdoba *(ḳalbíes*, 85).
ʿAbs, 21 *bis*.
Banū Aḍḥà, de Granada *(hamdāníes*, 51).
ʿAdī, 7.
Banū Abī-l-Aflaḥ *(balawíes*, 77).
Banū-l-Aḥmar, sultanes de Granada *(jazraŷíes*, 44).
Banū ʿĀʾiša *(omeyas*, 3, pp. 82-3).
ʿAlíes, 2.
Banū ʿĀmir b. Wahb, de Corbalán *(omeyas*, 3, pp. 85-6).
ʿĀmiríes *(maʿāfiríes*, 61).
ʿAns, 56.
Anṣār, 43-44.
Banū ʿAramram b. Ŷamīl b. ʿIṣām b. Qatāda b. Wattād b Qays b. Saʿd b. ʿUbāda, de Sidonia *(jazraŷíes*, 44).
Asad de Muḍar, 12.
Asad de Rabīʿa, 37.
al-Aš'ar, 52.
Dū Aṣbaḥ, 73.

* El nombre de cada tribu va seguido de un número que corresponde al que lleva en nuestro texto y en el cuadro genealógico. Hemos incluído en este índice, también, las principales y más destacadas familias árabes citadas en nuestro trabajo, especificando su filiación o *nisba*, que lleva asimismo su correspondiente número de referencia al de la tribu a que pertenecen. En la confección del Índice no se toman en cuenta, para efectos del orden, los prefijos Bānū, al-, dū y demás partículas adheridas al nombre propio.

Banū-l-Aṣbag b. Muḥammad b. Saᶜīd b. ᶜAbd al-Malik b. Marwān *(omeyas*, 3, pp. 82-3).
Aŝŷaᶜ, 24.
Banū ᶜAṭīf b. Šuhayb b. ᶜAṭīf b. Muᶜāḏ b. Yazīd b. al-Ḥurr b. Ḥabīb b. Sufyān b. al-Gafr b. Nufayl b. Ḥabīb, de Elvira *(jaṭᶜamíes*, 49).
Banū ᶜAṭiyya de Granada *(asadíes muḥāribíes* [Asad de Rabīᶜa], 37).
Banū ᶜAṭṭāf b. al-Ḥusayn b. al-Daŷn *(ᶜuqaylíes*, 34).
Banū ᶜAwf b. Murra, de Sevilla *(murríes* [Murra de Gaṭafān], 23).
al-Aws, 43.
al-Azd, 46.

Bāhila, 20.
Banū Bahr, de Villanova de los Bahríes *(lajmíes*, 64).
Bakr de Hawāzin, 26.
Bakr Wā'il, 40.
Balī, 77.
Banū Balŷ b. Yaḥyà b. ᶜAmr b. ᶜAbd al-Raḥmān b. Jālid b. Burayd b. ᶜAbd Allāh b. Abī Burda b. Abī Mūsà, de Sevilla *(aš ᶜaríes*, 52).
Banū Baštagīr, de Sevilla *(jiyāríes*, 50).
Banū-l-Bāŷī, de Sevilla *(lajmíes*, 64).
Baŷīla, 48.

Ḍabba, 16.
Banū-l-Dājil, de Ḥimṣ *(hawzaníes*, 71).
Dārim, 15.
Daws, 47.
Ḍubayᶜa, 36.
Ḏubyān, 21 *ter*.

Fazāra, 22.
Fihr, 9.
Banū Fuertes, de Zaragoza y la Frontera *(ᶜuḏríes*, 81).

Gāfiq, 42.
Gassān, 45.
Gaṭafān, 21.

Ḥabībíes (Banū Ḥabīb b. ᶜAbd al-Malik b. ᶜUmar b. al-Walīd) *(omeyas*, 3, p. 68).
Ḥaḍramawt, 86.
Banū Ḥafṣ b. Aḥmad b. ᶜAmmār b. Ŷubayr b. Yūsuf b. Ṯaᶜlaba b. Yazīd b. Ṯaᶜlaba b. Aws b. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. Ḥamī-l-Dabr ᶜĀṣim b. Ṯābit, de Beja *(awsíes*, 43).
Ḥafṣíes (Banū Ḥafṣ b. ᶜUmar) *(omeyas*, 3, p. 68).
Hamdān, 51.
Banū Ḥamdīn, de Córdoba *(taglabíes*, 39).
Ḥammūdíes *(ᶜalíes*, 2).
Ḥarāz, 72.
Banū Hārūn, de Córdoba *(jazraŷíes* 44).
Banū Hārūn b. Zurᶜa, de Tudmir *(dawsíes*. 47).
Banū Ḥassān, de Guadix *(gassāníes*, 45).
Banū Ḥāṭib b. Abī Baltaᶜa *(lajmíes*, 64).
Hawāzin, 25.
Hawzan, 71.
Banū Ḥāŷib b. al-Muntafiq, de Guadix *(ᶜuqaylíes*, 34).
Banū Ḥaŷŷāŷ, de Sevilla *(lajmíes*, 64).
Banū Ḥazm, de Sevilla *(bakríes* [Bakr b. Hawāzin], 26).
Ḥimyar, 68.
Banū Hūd, de Zaragoza *(ŷuḏāmíes*, 63).
Huḏayl, 11.
Banū-l-Ḥuṣayn b. al-Daŷn, de Mentesa *(ᶜuqaylíes*, 34).
Banū-l-Ḥusayn (Ṭubníes), de Córdoba *(tamīmíes*, 14).
Banū-l-Ḥusayn b. Yaḥyà b. Saᶜīd b. Saᶜd b. ᶜUbāda, de Corbalán *(jazraŷíes*, 44).

Idrīsíes *(ᶜalíes*, 2).

Iyād, 41.
Banū ʿIyāḍ, de Elvira *(ḏubyāníes*, 21 *ter)*.

Banū Jaldūn, de Sevilla *(ḥaḍramíes*, 86).
Jaṯʿam 49.
Jawlān, 60.
al-Jazraŷ, 44.
al-Jiyār, 50.
Banū Jubayb, de Ijtiyāna de Cabra *(jazraŷíes*, 44).
Jušayn, 83.

Kalb, 85.
Kilāb, 32.
Kināna, 10.
Kinda, 65.

Lajm, 64.

Maʿāfir, 61.
Maḏḥiŷ, 54.
Banū Maḥmūd, de Lucena, rama de los Banū-l-Muhallab *(azdíes*, 46).
Mahra, 78.
Majzūm, 6.
Banū Mardaníš, de Murcia *(ŷuḏāmíes*, 63).
Banū Maṭrūḥ, de Córdoba *(baḳríes*, [Bakr Wā'il], 40).
Banū Māzin b. Rabīʿa b. Zubayd b. Ṣaʿb, de Sevilla *(zubaydíes*, 58).
Banū Muʿāḏ, de Córdoba *(šaʿbāníes*, 69).
Banū Mufawwiz, de Játiva *(maʿāfiríes*, 61).
Banū-l-Muhallab *(azdíes*, 46).
Banū-l-Muhāŷir, de la Frontera *(tuŷíbíes*, 67).
Banū Munajjal, de Jaén *(maʿāfiríes*, 61).
Banū Mundir b. al-Ḥāriṯ b. ʿAyšūn b. al-ʿAlā' b. al-Muʿallà b. al-ʿAŷlān b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. al-Ḥaŷŷāŷ b. Yūsuf, de Beja *(ṯaqafíes*, 28).
Banū-l-Muntaṣir, de Granada *(murríes* [Murra de Qaḥṭān], 59).
Murād, 55.
Banū-l-Murjī (Banū ʿAbd al-ʿAzīz), de Šarrāna de Jerez *(lajmíes*, 64).
Murra de Gaṭafān, 23.
Murra de Qaḥṭān, 59.
Muzayna, 13.

Nahd, 80.
Namir, 38.
Naṣr, 29.
Banū Naŷīḥ b. Sālim b. Mūsà b. ʿĪsà b. Hāni' b. Muslim b. Abī Muslim, de Elvira *(jawlāníes*, 60).
Banū Numāra *(lajmíes*, 64).
Numayr, 31.

Omeyas, 3.

Banū Qalṭīn, de Ijtiyāna de Cabra *(jazraŷíes* 44).
Qamaʿa, 17.
Banū-l-Qāsim, de Alpuente *(fibríes*, 9).
Qayn, 82.
Qays ʿAylān, 18.
Quḍaʿa, 76.
Banū-l-Qulayʿī, de Granada *(gassāníes*, 45).
Qušayr, 33.

Banū Rabīʿ b. Muḥammad b. Rabīʿ b. Ibrāhīm b. Sulaymān b. Mutawakkil b. Ṭāhir b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Salām b. ʿAbd Allāh b. Ḥanẓala Gasīl al-Malā'ika, de Córdoba *(awsíes*, 43).
Rabīʿa, 35.
Banū Rašīq *(qušayríes*, 33).
Ḏū Ruʿayn, 70.

Šaʿbān, 69.

Saᶜd al-ᶜAšīra, 57.
Saᶜd de Hawāzin, 27.
Banū Šāhir b. Zurᶜa, de Tudmīr *(dawᶜíes*, 47).
Banū Saᶜīd, de Alcalá la Real *(ᶜansíes*, 56).
Banū Saᶜīd al-Jayr b. el emir ᶜAbd al-Raḥmān I, de Denia *(omeyas*, 3, página 70).
Banū Saᶜīd al-Jayr b. el emir al-Ḥakam I *(omeyas*, 3, p. 74).
Banū Ṣajr, de Carmona *(gaṭafāníes* 21).
al-Sakūn, 66.
Salūl, 30.
Banū Sāmī, de Guadix *(ᶜuqaylíes*, 34).
Banū Abī-l-Šammāj Muḥammad b. Ibrāhīm b. Yazīd b. Madrik b. al-Ŷahm, de Tudmīr *(ŷuḏāmíes*, 63).
Banū Šaqq Ḥabba, o Banū-l-Šawḥaba *(omeyas*, 3, p. 67).
Banū-l-Šayj, de Tudmīr *(qamaᶜíes*, 17).
Banū Simāk, de Granada *(ᶜāmilíes*, 62).
Banū Sirāŷ, de Córdoba *(maḏḥiŷíes*, 54).
Banū Sirāŷ, de Pechina *(quḍāᶜíes*, 76).
Sulaym, 19.
Banū Ṣumādiḥ, de Almería *(tuŷībíes*, 67).

Taglib, 39.
Banū Ṯaᶜlaba b. ᶜUbayd b. Mubaššir b. Lawḏān b. Salāma b. Mālik b. al-Ḥashās, de Córdoba *(ŷuḏāmíes*, 63).
Tamīn, 14.
Tanūj, 84.
Ṯaqīf, 28.
Taym, 5.
Ṭayyᵓ 53.
Tubníes, de Córdoba *(tamīmíes*, 14).
Banū Ṯuwāba b. ᶜAdī b. ᶜAmr b. al-Ḥāriṯ b. Manīᶜ, de Sevilla *(lajmíes*, 64).
Tuŷīb, 67.

Banū ᶜUbayd Allāh b. ᶜUkkāša b. Miḥṣan b. Kabīr b. ᶜAbd Allāh b. Kultūm b. Salīṭ b. Ṯabra b. ᶜUmayr b. Gālib b. Muḥammad b. ᶜUkkāša b. Miḥṣan, de Wādī ᶜAbd Allāh *(asadíes* [Asad de Muḍar], 12).
ᶜUḏra, 81.
Banū ᶜUḏra, de Algeciras *(ᶜuḏríes*, 81).
Banū ᶜUmar, de Guadix *(gassāníes*, 45).
ᶜUqayl, 34.
Banū ᶜUṣfūr, de Sevilla *(ḥaḍramíes*, 86).
Banū ᶜUtaym b. Sufyān, de Cártama *(jazraŷíes*, 44).
Banū ᶜUṯmān b. Marwān b. Abān b. ᶜUṯmān (llamados Banū-l-Šawḥaba), descendientes del califa ᶜUṯmān b. ᶜAffān *(omeyas*, 3, p. 67).

Banū Wāfid de Sevilla *(lajmíes*, 64).
Banū-l-Walīd b. Muḥammad b. Saᶜīd b. ᶜAbd al-Malik b. Marwān *(omeyas*, 3, pp. 82-3).
Waqqašíes, de Toledo *(ḳināníes*, 10).

Banū-l-Ŷadd, de Niebla y Sevilla *(fihríes*, 9).
Banū Ŷaḥḥāf, de Valencia *(maᶜāfiríes*, 61).
Yaḥṣub, 74.
Banū Ŷahwar, de Córdoba *(ḳalbíes*, 85).
Banū Yaᶜmar, de Úbeda *(ḍubayᶜíes*, 36).
Banū Yarīm, de Sevilla *(jiyāríes*, 50).
Ŷuḏām, 63.
Banū Ŷūdī, de Elvira *(saᶜdíes* [Saᶜd de Hawāzin], 27).
Ŷuhayna, 79.
Ŷumaḥ, 8.
al-Ŷuraš, 75.

Zabbāníes (Banū Zabbān b. ᶜAbd al-

ʿAzīz b. Marwān), de Niebla *(omeyas*, 3, p. 83).
Zaydíes *(ʿalíes*, 2).
Banū-l-Zibriqān, de Talavera *(tamīmíes*, 14).
Banū Ziyād b. ʿAbd al-Raḥmān b. Zuhayr b. Nāšira b. Lawḏān b. Ḥuyà, de Cártama *(lajmíes*, 64).
Zubayd, 58.
Banū Zuhr, de Sevilla *(iyādíes*, 41).
Zuhra, 4.

RELACIÓN DE LOCALIDADES EN LAS QUE HUBO ASENTAMIENTOS DE TRIBUS ÁRABES *

Albaida (valle de): vide Rugat.
Alcalá de los Banū Saʿīd (Alcalá la Real): ʿansíes, 56; yaḥṣubíes, 74.
Alcaycía (Valencia): qaysíes, 18.
Alcira: majzūmíes, 6.
Algeciras: kināníes, 10; lajmíes, 64; ʿuḏríes, 81; ŷuḏāmíes, 63.
Alhendín (Granada): hamdāníes, 51.
Alicante (región de): qamaʿíes, 17.
Almódovar: vide ʿUqdat al-zaytūn.
Alpuente: fihríes, 9.
Alpujarra: asadíes (Asad b. Juzayma), 12.
Álquería de los Baḥríes (Sevilla): lajmíes, 64.
Arbūna: dawsíes, 48.
Arjona: dawsíes?, 48.
Āš (Sevilla): lajmíes, 64.

Badajoz: ḥaḍramíes, 86; zuhríes, 4.
Baena: muzaníes. 13.
Baḥriyyīn *(qaryat al-)*: lajmíes, 64.
Bali *(mawḍiʿ)* (Córdoba): balawíes, 77.
Baza: ṭayyíes, 53.
Beja: awsíes, 43; ṯaqafíes, 28; zuhríes, 4.
Belalcázar: gāfiqíes, 42.
Benicáis (Alicante): qaysíes, 18.
Benicanena (Valencia): kināníes, 10.
Benioquer (Valencia): ʿuqaylíes?, 34.
Benitagla (Almería): taglabíes, 39.
Bérchules: asadíes (Asad b. Juzayma), 12; numaríes, 31

* Hemos creído útil redactar esta «Relación», donde el lector podrá encontrar, junto al nombre de cada localidad, las tribus o fracciones árabes que habitaron en ella. Hemos excluído el nombre de Córdoba que, por razón de ser capital del Estado y ciudad muy populosa, albergó, lógicamente, a miembros de todas las tribus árabes. Por lo que toca a Ġranada, recogemos únicamente sus pobladores más antiguos, que son los verdaderamente interesantes para nuestro objeto, y que podrán encontrarse agrupados bajo el topónimo *Elvira*, y algunos también bajo el propio de *Granada;* pero hemos excluído los que corresponden a la época nazarí, ya que esta ciudad entonces, por ser el receptáculo a donde fueron acogiéndose los musulmanes de toda la Península a medida que avanzaba la Reconquista, contó con representantes de todos o casi todos los linajes, y así lo atestigua Ibn al-Ḫaṭīb, *Iḥāṭa*, pp. 35-36. — Las *nisbas* registradas van acompañadas, como siempre, del número que corresponde a la tribu respectiva en nuestro texto, donde podrán encontrarse los datos y circunstancias de estos asentamientos.

Billat al-ᶜāmiliyyīn (Rayyo): ᶜāmilíes, 62.
Binna (= Peña) (Rayyo): lajmíes, 64.
Burŷat Banī Ḥassān (Elvira): gassāníes, 45.

Cabra: omeyas, 3, p. 70.
Cabra: vide Iŷtiyāna.
Calatrava: bakríes (Bakr b. Wā'il), 40; ŷuḏāmíes, 63.
Callosa (región de): qamaᶜíes, 17.
Canena (Jaén): kināníes. 10.
Carmona: iyādíes, 41; gaṭafāníes, 21.
Cártama: jazraŷíes, 44; lajmíes, 64.
Calatayud: tuŷībíes, 67.
Corbalán (Zaragoza): jazraŷíes, 44; omeyas, 3, p. 85.
Cúllar: ṭayyíes?, 53.

Dalías: ᶜuḏríes, 81.
Daroca: tuŷībíes, 67.
Denia: omeyas, 3, p. 74.

Écija: naṣríes, 29.
Elche: qamaᶜíes, 17.
Elvira: ašŷaᶜíes, 24; ḏubyāníes, 21 *ter*; gassāníes, 45; hamdāníes, 51; jaṭᶜamíes, 49; jawlāníes, 60; jušaníes, 83; kilābíes, 32; murríes (Murra de Gaṭafān), 23; qušayríes, 33; saᶜdíes (Saᶜd de Hawāzin), 27.
Estercuel: tamīmíes, 14.

Faḥṣ Ruᶜayn (Zafarraya): ruᶜayníes, 70.

Granada: ᶜāmilíes, 62; asadíes (Asad de Rabīᶜa), 37; gassāníes, 45; murríes (Murra de Qaḥṭān), 59; numaríes, 31.
Guadaira: vide Muela de los Banū Kināna.
Guadalajara: bāhilíes, 20.
Guadix: fihríes, 9; gassāníes, 45; rabaᶜíes, 35; saᶜdíes (Saᶜd al-ᶜAšīra), 57; ᶜuqaylíes, 34.
Gulyār (Cúllar?): ṭayyíes, 53.

Hamdān *(manzil)*: hamdāníes, 51.
Ḥarāz *(qarya)* (Sevilla): ḥarāzíes, 72.
Hawzan *(manzil o qarya)* (Sevilla): hawzaníes, 71.
Ḥiṣn Waḍḍāh (Rayyo): namaríes, 38.
Huelva: bakríes (Bakr b. Wā'il), 40.

Iŷtiyāna, de Cabra: jazraŷíes, 44.

Jaén: bāhilíes, 20; jušaníes, 83; kināníes, 10; maᶜāfiríes, 61; qušayríes, 33; ṭayyíes, 53; ᶜuḏríes; 81; ᶜuqaylíes, 34.
Játiva: maᶜāfiríes, 61.
Jawlān *(Qalᶜat)*: jawlāníes, 60.
Jerez: vid. Šarrāna.
Jérica: jazraŷíes, 44.
Jódar: vid. Lajšabil.

Kināna (Fuerte de): kināníes, 10.
Kināna (Muela de los Banū): kināníes, 10.
Kintuš Maᶜāfir: maᶜāfiríes, 61.

Labaṣ (Sevilla): lajmíes, 64.
Lajšabil, de Jódar: kilābíes, 32.
Lanŷas (Rayyo): omeyas, 3, p. 68.
Levante: sulamíes, 19.
Lucena: azdíes, 36.

Maᶜāfir (Quintos de): maᶜāfiríes, 61.
Mantīša (Mentesa): ᶜuqaylíes, 34.
Manzil Hamdān (Elvira): hamdāníes, 51.
Manzil Hawzan (Sevilla): hawzaníes, 71.
Manzil Ṭayy' (Murcia): ṭayyíes, 53.
Masalavés (Valencia): bakríes (Bakr de Hawāzin), 26.
al-Mawsiṭa (distrito de Niebla): salūlíes, 30.
Mentesa (Jaén): ᶜuqaylíes, 34.
Mora (Aljarafe de Sevilla): yaḥṣubíes, 74.
Morañana de los Gāfiqíes (Sevilla): gāfiqíes, 42.
Morón: balawíes, 77; kalbíes, 85; ŷuḏāmíes, 63.

Muela de los Banū Kināna (en el Guadaira): kināníes, 10.
Murād *(ḥiṣn* entre Sevilla y Córdoba): murādíes, 55.
Murcia: ḥaḍramíes, 86; kināníes, 10; ŷuḍāmíes, 63.

Narbona: dawsíes, 48.
Niebla: fihríes, 9; ḥarāzíes, 72; iyādíes, 41; jušaníes, 83; yaḥṣubíes, 74; zabbāníes (omeyas), 3, p. 83.

Onda: awsíes, 43; quḍāᶜíes, 76.
Orihuela: huḍalíes, 11.

Pechina: quḍāᶜíes, 76; ŷurašíes, 75.
Peña (Rayyo): lajmíes, 64.

Qalᶜat Jawlān: jawlāníes, 60.
Qalᶜat Banī Saᶜīd o Qalᶜat Yaḥṣub (Alcalá la Real): ᶜansíes, 56; yaḥṣubíes, 74.
Qaršāna (Aljarafe): gaṭafāníes, 21.
Qaryat al-Baḥriyyīn (Sevilla): lajmíes, 64.
Qaryat Ḥarāz (Sevilla): ḥarāzíes, 72.
Qaryat Hawzan (Sevilla): hawzaníes, 71.
Quintos de Maᶜāfir (Sevilla): maᶜāfiríes, 61.

Rayyo: aškᶜaríes, 25; lajmíes, 64; nahdíes, 80; omeyas (ḥabībíes), 3, p. 68; qayníes, 82.
Ruᶜayn *(Faḥṣ* de): ruᶜayníes, 70.
Rugat (valle de Albaida): fihríes, 9.

Saltes: bakríes (Bakr b. Wāᵓil), 40.
Šarrāna (Jerez): lajmíes, 64.
Segura (Jaén): gāfiqíes, 42.
Sevilla: aškᶜaríes, 52; bakríes (Bakr de Hawāzin), 26; fihríes, 9; ḥaḍramíes, 86; hawāzaníes, 25; hawzaníes, 71; jawlāníes, 60; jiyāríes, 50; kalbíes, 85; lajmíes, 64; murríes (Murra de Gaṭafān), 23; ŷuḍāmíes, 63.
Sidonia: jaṭᶜamíes, 49; jazraŷíes, 44; kināníes, 10; lajmíes, 64; ŷuḍāmíes, 63.
Šūs al-Anṣār (Sevilla): awsíes, 43; jazrayíes, 44.

Talavera: tamīmíes, 14.
Ṭayy *(manzil):* ṭayyíes, 53.
Tíjola: ṭayyíes, 53.
Toledo: anṣāríes, 43-44; bāhilíes, 20; kināníes, 10.
Torre de los Banū Ḥassān (Elvira): gassāníes, 45.
Tudmīr: dawsíes, 47; kināníes, 10; ŷuḍāmíes, 63.

Úbeda: ᶜabsíes, 21 *bis;* ḍubayᶜíes, 36.
ᶜUqdat al-Zaytūn (en Almodóvar): kilābíes, 32.
Urš al-Yamān (Pechina): quḍāᶜíes, 76.

Valencia: maᶜāfiríes, 61.
Valencia (región de): kināníes, 10; lajmíes, 64; ṭaqafíes, 28.
Villa de los ᶜĀmilíes (Rayyo): ᶜāmilíes, 62.
Villanova de los Baḥríes (Sevilla): lajmíes, 64.

Waḍḍāḥ *(ḥiṣn* del distrito de Rayyo): namaríes, 38.
Wādī ᶜAbd Allāh (Jaén): asadíes (Asad b. Juzayma), 12.

Yanaba: maᶜāfiríes, 61.

al-Zabārika: tamīmíes, 14.
Zafarraya: ruᶜayníes, 70
Zalia: gassāníes, 45.
Zaragoza: tuŷībíes, 67; ᶜudríes, 81; ŷuḍāmíes, 63.

ELÍAS TERÉS.

«AL-QIWĀM» Y «AL-ANNIYYA» EN LAS TRADUCCIONES DE GUNDISALVO

Hace ya cerca de veinte años que en la Escuela de Estudios Árabes leía yo *al-Naŷā'* de Avicena en la edición del Cairo 1331 h. En un momento en que la tenía abierta por la p. 14, se me acercó un simpático joven tetuaní, que, hecha ya en España su carrera de Derecho, preparaba una tesis doctoral. Más tarde conocí también en Tetuán a su familia, que naturalmente hablaban todos marroquí, aunque también se entendían con los que hablaban castellano. Rogué, pues, entonces al joven jurista, mostrándole el libro abierto, que me leyese la línea sexta: فصل في الفصل. «Bien, y ¿cómo se traduce?» — «Artículo del...»

No me extrañé yo ante la perplejidad y aun turbación del joven, ni tampoco me tuve ni me tengo por mejor conocedor del árabe. Lo que sí me imaginé entonces, y aún me imagino ahora, es que por buen romancista que fuera el moro latinado del siglo XII o el judío ladino su contemporáneo no poseerían de ordinario mucho mejor el árabe, ni como romancistas toledanos alcanzarían mayor altura que mi simpático tetuaní en el castellano, ni finalmente serían en alguna ciencia mucho más sabios que mi doctorando en derecho.

En el caso, el intermediario de que Gundisalvo se aprovechara para traducir del árabe al romance toledano — y ello se hacía sin escribirlo, porque lo que Gundisalvo escribía al oír la palabra romance, era la palabra latina más clásica que él conocía —; ese intermediario, digo, ¿qué haría, por ejemplo, al encontrarse — y el caso ocurriría necesariamente con muchos otros términos — con la palabra صيرورة, *ṣayrūra*? Ante esa pa-

labra podemos aun hoy día sorprender, no a un cualquiera, sino a un especialista en filosofía: a Ibn Dawūd, *israelita philosophus*. Iba él dictando en vulgar, palabra por palabra, el *Sextus Naturalium*. Llega a la Quinta Parte, cap. IV, y se encuentra con este pasaje: وليس ذلك للنفس فقط بل كل ما يحدث بعد ما لم يكن من الصور فانما يرجح وجوده على لا وجوده استعداد المادة له وصيرورتها خليقة به [1].

De suponer es que entre Ibn Dawūd y Gundisalvo darían varias vueltas al pasaje: uno explicaría la idea; recorrería el otro mentalmente al vocabulario latino. He aquí el resultado:

Hoc autem non contingit in anima tantum sed in omnibus formis habentibus initium, quarum esse non preponderat supra earum non-esse, nisi quia materia aptior est quantum ad illas et dignior illis [2].

¿Qué palabra de éstas corresponde al término *ṣayrūra*? ¡El calco que imagina Renan en los traductores falla tantas veces! Ese término va oculto en el *dignior illis*. Claro es que una cosa, por su misma naturaleza, sin respecto alguno a su *ṣayrūra*, puede ser digna de otra y aun la más digna entre todas. Yo me atrevería a traducir:

Contra el que una cosa continúe sin existir, puede prevalecer el existir mismo, precisamente porque la cosa ha hallado una materia disponible, materia que ya antes había *devenido* acomodada para esa existencia.

Aun me instará alguno preguntando por la palabra que corresponde a *ṣayrūra*. A esto hay que advertir que el castellano, aun en el siglo XX, no ha llegado a formar un sustantivo cuyo concepto responda al del árabe, ni el latín del siglo XII tenía un sustantivo apropiado. Gundisalvo al traducir los *Maqāṣid* puso primero: «Verum est autem quod valent ad *faciendum* ipsa

[1] Jan Bakoš, *Psychologie d'Ibn Sīnā (Avicenne) d'après son œuvre Aš-Šifā'*, I, texte arabe, 1956, pp. 225-226.

[2] *Avicenne... Opera...*, Venetiis 1508, fº 24 *vb*, 20 ss.

universalia *esse (ṣayrūra)*... = Es cierto que en el *devenir* existentes los conceptos universales...» [3]. Más tarde entrevió Gundisalvo el concepto con más precisión:

Igitur rem esse est quiddam, et *facere* eam *esse (ṣayrūra)* est aliud; esse vero rei causam et factorem est quiddam, et *fieri ipsum (ṣayrūra) esse* causam rei et factorem est aliud. Igitur *facere* esse *(ṣayrūra)* post non esse oppositum est ad *fieri (ṣayrūra)* causam et factorem, cum prius non fuerit. Similiter etiam iam esse est oppositum ad esse causam et factorem... Verum est autem quod vulgus non intelligit differentiam inter aliquid esse factorem et inter illud *fieri (ṣayrūra)* factorem et propter hoc imaginant quod imaginant [4].

Aquí tenemos el origen no solamente de la idea o concepto, sino también especialmente la nomenclatura de los Escolásticos, que con Santo Tomás [5] distinguen tantas veces entre el *fieri rei* y el *esse rei*. Pero tampoco ellos llegaron a formar un verdadero sustantivo latino que tradujera el *ṣayrūra*.

[3] Rev. J. T. Muckle, C. S. B., *Algazel' Metaphysics* [*and Physics*] *A Mediaeval Translation*, Toronto 1933, p. 30, 8 ss.: en árabe, ed. Cairo 1331 h., p. 111, lín. 14.

[4] Muckle, *ibidem*, p. 50, lín. 14 ss. (pero léase todo pp. 46-51): en árabe, *ibidem*, p. 136 ss. (pero léase desde p. 131, 15 a 137, 13).

[5] Santo Tomás entendió perfectamente esa doctrina de Avicena y le dió innumerables aplicaciones. Así propone la cuestión: «Utrum Deus alia a se cognoscat»; y entre las dificultades tenemos la siguiente: «20. Praeterea res praecipue cognoscuntur per suas causas, et maxime per causas quae sunt *causae esse rei*. Sed inter quatuor causas, efficiens et finalis sunt *causae fieri*, non *esse rei;* forma autem et materia sunt *causae essendi* rerum, quia intrant eius constitutionem. Deus autem non est causa rerum nisi efficiens et finalis. Ergo...» La respuesta del Santo Doctor dice así: «Ad vicessimum dicendum quod, quamvis agens naturale, ut dicit Avicenna, lib. VI Metaph., cap. II, non sit *causa* nisi *fiendi*, cuius signum est quod, eo destructo, non cessat *esse rei*, sed *fieri* solum, agens tamen divinum quod est *influens esse* rebus, est *causa essendi*, quamvis rerum constitutionem non intret. Et tamen est similitudo principiorum essentialium, quae intrant rei constitutionem. Et ideo non solum cognoscit *fieri rei* sed *esse* eius et principia essentialia ipsius» (*De veritate*, q. 2, a. 3: ed. Vives, tom. 14, pp. 350 y 354). Los mismos pensamientos y fórmulas tenemos en: *De veritate*, q. 5, a. 8: pp. 434 y 437; sin citar a Avicena nos da una magnífica exposición en la: *Summa Theol.*, 1, q. 104, a. 1. Véanse además: *Summa Theol.*, 1, q. 45, a. 5; *Summa c. Gent.*, II, 21; etc.; *De potentia* q.5, a. 5; a. 6; a. 7 (Quarto); *De potentia*, q. 7, a. 2; etc.

Tenemos un caso en que alcanzar el concepto trasciende, según Algazel, las facultades de la gente ordinaria y quizá podamos añadir que también supera algunas veces la ciencia de los eruditos. Y cuando no la supera, tal vez se encuentren con un lenguaje que carece de término propio para expresarse [6].

Como el caso de *faṣl* en el sentido de 'differentia specifica' y como el de *ṣayrūra* para significar el 'fieri' de las cosas, se podrían poner muchísimos otros semejantes. Prácticamente son incontables. Un lector avisado que conozca ya algo los muchos libros filosóficos en cuya traducción intervino Gundisalvo, inferirá fácilmente: *a)* la insuficiencia de un intermediario que no fuese erudito, a no ser, claro está, que el propio Gundisalvo fuese ya un filósofo bien formado y, además, poseyera el árabe y la terminología arábiga filosófica, pero entonces no era necesario sino más bien perjudicial el intermediario; *b)* también es evidente que tanto los romances que se iban formando, como el latín mismo cultivado entre los eruditos y sabios de entonces, carecían de un tecnicismo adecuado para las ciencias aristotélicas que se iban traduciendo, tanto del árabe como del griego. Había que escribir una filosofía nueva difícil de entender; había que buscar un lenguaje nuevo.

Para evidenciar todo esto, vamos a profundizar aquí en dos casos que pueden instruirnos mucho sobre los conceptos y sobre el nuevo lenguaje. Estudiaremos los términos: *al-qiwām* y *al-anniyya* en las traducciones de Gundisalvo, principalmente en las obras traducidas de Avicena. Cierto confusionismo debido al cambio de significado de las palabras latinas que les correspondían, relacionó de un modo inconveniente las mencionadas palabras árabes.

[6] Jan Bakoš (vol. II, pp. 162-163) traduce así: «Mais cela n'existerait pas seulement pour l'âme; plutôt, parmi les formes, l'existence de tout ce qui commence d'être, n'étant pas encore, ne serait préférée à sa non-existence que par la préparation de la matière qu'il possède et parce qu'il lui est propre que la matière *devienne* telle ou telle».

'AL-QUIWĀM' TRADUCIDO POR 'EXISTENTIA'

En muchas de las obras traducidas se encontró Gundisalvo con la palabra *al-qiwām*. Vamos a recorrerlas transcribiendo los pasajes más representativos para darnos a entender su significado.

1º Ya muy al comienzo de la *Isagoge* podemos leer:

Illae autem [res: *al-mawŷūdāt*] quae non habent esse [*lā wuŷūd lā-hā*] nisi quia possibile est eas admisceri motui, iterum dividuntur in duo: quia aut sic sunt quod nec esse nec intelligi possunt [*lā fī l-qiwām wa-lā fī l-wahm*] absque materia propria, sicut forma humana aut asinina, aut sic quod possunt intelligi absque materia sed non esse [*fī l-wahm dūna l-qiwām*], sicut quadratura, ad quam intelligendam non est omnino necesse appropriari eam aliqua specie materiae [7].

Aquí tenemos las dos veces convertido el sustantivo *al-qiwām* en el infinitivo 'esse', en cuya amplitud lo mismo queda comprendida la constitución y subsistencia de las cosas que su simple existencia. Sin embargo, nótese bien que tanto *al-qiwām* como *al-wahm* se oponen aquí a *al-wuŷūd*. Algún matiz distinto consideraba, pues, Avicena en las mencionadas expresiones.

En el mismo capítulo tenemos:

Partes ergo scientiarum sunt: aut speculatio de concipiendo ea quae sunt [*al-mawŷūdāt*] cum hoc quod habent in motu esse et existentiam [*wuŷūda wa-qiwāma*] et pendent ex materiis propriarum specierum, aut speculatio secundum quod sunt separata in intellectu non in esse [*taṣawwura lā qiwāma*], aut secundum quod sunt separata ab his in esse et intellectu [*qiwāma wa-taṣawwura*] [8].

Por la traducción se ve que el ms. de Gundisalvo tenía en el primer caso: *wuŷūda wa-qiwāma*, como tiene también un ms. en que se conserva el original árabe. Sin duda que debe

7 *Avicenne... Opera...*, Venetiis 1508, fº 2 *ra*, 32 ss.: en árabe, pp. 12, 15 a 13, 2.

8 *Avicenne... Opera...*, Venetiis 1508, fº 2 *rb*, 6 s.: en árabe, p. 14, 3-6.

leerse con los editores: *taṣawwura wa-qiwāma*. Pero esa falsa lectura indujo a Gundisalvo a considerar aquí *al-qiwām*, como sinónimo de *al-wuǧūd* y por eso lo traduce por *esse* en los dos casos siguientes. En vez del *intellectu non in esse* (como tienen los mss. Vat. lat. 2186, 87 *r*, 8-9 y Vat. lat. 4428, 1 *va*, 66) tenemos en la ed. de 1508: *intellectu tantum*, menos conforme con el original.

Observemos, además, que el *al-muqawwim* se traduce por 'existens': 10 *va*, 52: 98, 1; *al-qā'im* por 'subsistens'; y prescindamos de un 'existens' que con frecuencia *se añade* para completar el sentido. En cuanto al verbo *qāma* y otros derivados, encontramos la traducción *constituere* y derivados: 4 *ra*, 53: 31, 4; 4 *rb*, 3: 31, 13; 4 *rb*, 60-63: 33, 8-9; 4 *va*, 3. 4. 5. 11: 33, 12-16; 4 *va*, 31. 37. 39. 40: 34, 14. 16. 16 y 35, 1; 4 *va*, 62. 64. 65. 65 y 4 *vb*, 1. 1. 2: 35, 11-14; 4 *vb*, 25-27: 36, 7-8; 5 *ra*, 36. 37: 38, 18. 18; 5 *vb*, 56 (intrínseca). 58 (constitutiva): 45, 11. 12; 6 *va*, 34: 51, 4; 8 *va*, 3. 6. 26: 74, 11. 12. 13 y 75, 9; 8 *vb*, 41-58: 78, 5-15; 9 *ra*, 21-51: 79, 12-80, 13; 9 *rb*, 4. 6. 8. 14: 81, 2-8; 10 *va*, 5: 96, 9; 11 *rb*, 42: 105, 11; 12 *ra*, 16. 18: 112, 1. 2. Parece que esta constancia en tantos casos hubiera sido perfecta si el *al-qiwām* se hubiera traducido por *constitutio*. Un defecto en el ms. utilizado lo hizo sinónimo de *esse*, como hemos visto, a no ser que *esse* tenga ahí un significado distinto del de *wuǧūd* según el tecnicismo de Gundisalvo que hemos de encontrar.

2° En la *Sufficientia*, *al-qiwām* se traduce por 'existentia': 18 *rb*, 31. 37. 45: 12 *r*, 28 y 12 *v*, 1. 4; 18 *va*, 38. 39: 13 *r*, 1. 2; 32 *vb*, 15: 42 *r*, 12. — Nótese que *al-ḳawn* se traduce también varias veces por 'existentia': 27 *rb*, 38. 39. 46.47. (cf. 50): 28 *v*, 24. 25. 28. 30. También 'existentia' corresponde una vez a *ḥaqīqa:* 32 *vb*, 36: 42 *r*, 20. Si estos dos últimos casos vienen de los traductores, es palmario que para ellos 'existentia' no era sinónimo de 'esse' en cuanto nosotros les contraponemos a la 'essentia', sino que era algo de esta última. Igualmente, *qā'im* se traduce por 'existens': 32 *vb*,

37: 42 *r*, 21; y *qāma* por 'existere': 14 *rb*, 45. 49: 4 *v*,1. 3; 28 *ra*, 59: 32 *r*, 29 *(la-hu qiwām)*; 29 *rb*, 42-53:

Et hoc accidens necesse est ut soleat *esse* non in subiecto, aut non soleat. Si autem solet *esse* non in subiecto et iam subiectum est cum spatio, tunc hoc spatium necesse est ut *sit* coniunctum rei *existenti* non in subiecto praeter illud. Et id cui adiungitur spatium et *existit* in eo *existenti* per se est subiectum in quo *existit* spatium inane... Si autem non solet *esse* non in subiecto non habebit esse [*wuǧūd la-hu*] cum eo quod est secum nisi in subiecto. Ergo quomodo erit spatium per illud *existens* non in subiecto, cum ipsum non possit esse sine subiecto. Si autem dixerit..., intellectus huius dictionis est quod id quod non habet *existentiam per se* [*lā qiwām la-hu bi-nafsi-hi*], cum accidit ei quod non *existit per se* sed in subiecto, facit illud *existere per se* non in subiecto (en árabe p. 34, *v*, 21-28).

Además: 32 *ra*, 31: 40 *v*, 24; 34 *ra*, 14. 15: 44 *v*, 7. 8. Pero de ordinario *qāma* y sus derivados se traducen por 'constituere' y derivados: v. gr. 19 *rb*, 5 ss. (saepe): 14 *r*, 14 ss.

3º El *De anima* traduce *al-qiwām* por 'existentia' al menos dos veces: 15 *ra*, 30: 135, 13 (ed. Bakoš); 22 *vb*, 41: 206, 8 (cf. 198, 6). Confirman esta traducción los casos de *qā'im* por 'existens' o 'existit': 14 *va*, 6: 130, 3; 18 *rb*, 20: 167, 8; 22 *vb*,40: 206, 7; 24 *va*, 61: 224, 17; 24 *va*, 61: 225, 1; 24 *vb*, 30: 226, 8; 26 *rb*, 51. 51: 242, 1. 1. Adviértase que en 11 *ra*, 12: 99, 7 tenemos la misma frase que en la *Isagoge*, 2 *rb*, 7 ss.; su traducción aquí nos da bien el sentido: 'et non habet in se *stabile* esse' (ولا وجود ولا قوام له في نفسه). *Al-qiwām* es la estabilización del ser, lo que a la cosa da estabilidad e incesabilidad, cf. 13 *ra*, 9: 117, 3 y nótese que Avicena añade con frecuencia *bi-l-ḏāt* o bien *bi-nafsi-hi*, o algo equivalente, y es un matiz que no se debe a lo que nosotros llamamos 'existencia', a lo que hubiera también repugnado traducir la fórmula *bi-qiwāmi-hā* por: 'per se ipsam' (23 *ra*, 7: 207, 10). Otras maneras de traducir son: 'constitutio', 'constituere' 'perficere'...: 1 *rb*, 32: 10, 7. 7; 3 *va*, 53 s: 30, 8:

Causa perficiendi suam materiam propriam [léase: proximam] vel constituendi suum subiectum proprium [léase: proximum: فانها علة لقوام مادتها القريبة]. Sed de sensibili [anima] non est ita: videtur enim quod vegetabilis perficiat eius materiam (تقوم مادتها), ad quam postea consequenter advenit anima animalis; ergo anima animalis advenit in materiam quae iam prius est constituta (تقومت) ab illa que est causa perficiendi materiam (وهي علة لقوام هذه), in quam adveniat anima scilicet animalis. Ergo non est animalis nisi existens (قائمة) in subiecto.

Finalmente tenemos un solo caso en que traduce por 'existentia' el 'esse' o *wuǧūd* que se contrapone a 'essentia':

Dicemus igitur quod postquam hec in quibus videmus esse animam, sunt corpora et non perficitur esse eorum (يتم وجودها) secundum quod sunt vegetabilia vel animalia nisi propter existentiam huius rei in illis (لوجود هذا الشيء لها), tunc haec res pars est in constitutione eorum [*min qiwāmi-hā*] Partes autem constitutionis [*al-qiwām*] (sicut alias didicisti) duae sunt: una pars est id unde res est id quod est in effectu; altera vero pars est id unde res est id quod est in potentia, quod est illi sicut subiectum.

No sin razón sospechamos que aquí la palabra 'existentia' está puesta por 'esse' por obra y gracia de copistas y editores. Observemos que la 'constitutio' *(al-qiwām)* se compone de acto y potencia. Recordemos también que en la *Sufficientia* la palabra *al-ḳawn* se traduce una vez por 'existentia'; igualmente aquí la palabra *al-ḥuṣūl* se traduce por 'existentia':

Probatio autem certitudinis huius rei, scilicet quod existentia huius formae in estimatione est extra existentiam eius in imaginatione, hoc est... (16 *va*, 16-17: 148, 5: en India Of. 191 *r*, 20).

La equiparación que se hace entre *al-qiwām*, *al-ḳawn*, *al-ḥuṣūl*, por una parte, y 'existentia' por otra parte, demuestra claramente que 'existentia' en la mente de los traductores es algo distinto de la 'existencia' que nosotros contraponemos a la 'esencia', pues esta existencia no se compone de acto y potencia, sino que debe concebirse a modo de acto último.

4° Ya se sabe que los *Maqāṣid* de Algazel no son más que una refundición (o si se quiere un plagio) de una obra en persa de Avicena; también en ellos *al-qiwām* se traduce por 'existentia':

Existentia enim *(qiwām)* accidentium non es nisi per corpora. Et existentia corporum est ex partibus suis et ex forma et hyle. Existentia vero formae est propter hyle et existentia hyle est per formam (60, 7. 8. 9. 10: 147, 13. 14. 14. 15).

También 'existens' traduce a *qā'im* (en la lógica): 9 *ra*, 10-11. 13. 16: 46, 7. 8. 11; 9 *ra*, 44: 47, 5; (en la metaphysica) 5, 14: 82, 7; 18, 23: 96, 9; 51, 1: 47, 5; 57, 24: 144, 8; (en la physica) 180, 14: 298, 7. Una vez traduce *al-qā'im* por 'stabilis per se': 83, 7: 174, 15. — A su vez el verbo *qāma* y derivados es 'constituere' (metaphysica): 6, 10. 11. 15: 80, 17. 17 (في قوامه) y 81, 2; 7, 28: 82, 17; 7, 31. 32: 83, 1. 2; 22, 31: 102, 8. Alguna vez, sin embargo, es 'existere': 16, 10: 93, 10; 18, 6: 95, 15. Parece también que el 'subsistere' lo emplea para traducir a *ḥalla:* 17, 9: 94, 12; 17, 31: 95, 8.

5° La misma traducción de *al-qiwām* tenemos en la *Metaphysica* del *Šifā':* 70 *ra*, 37: 179 *v*, 17; 71 *vb*, 22: 183 *r*, 30; 74 *vb*, 41: 189 *v*, 2; 74 *vb*, 48: 189 *v*, 5; 75 *ra*, 14: 189 *v*, 19; 76 *va*, 50: 192 *v*, 12; 81 *vb*, 19-20: 202, 9; 81 *vb*, 20 ('existere per se' = *qiwām):* 202 *r*, 9; 81 *vb*, 33 ('existere' = *qiwām):* 202 *r*, 15; 81 *vb*, 36: 202 *r*, 17; 91 *vb*, 41: 223 *v*, 18; 93 *va*, 11. 11-12: 227 *r*, 22; 93 *va*, 35-36 (existentia per essentiam): 227 *v*, 3; 96 *va*, 16. 19: 234 *r*, 24. 25; 96 *vb*, 44: 235 *r*, 5; 98 *va*, 25. 26. 29. 30. 31. 31. 34. 34. 36: 239 *r*, 4. 5. 7. 8. 8. 8. 10. 11; 99 *ra*, 56: 240 *v*, 2; 99 *va*, 52 (extiterat existentia): 241 *v*, 9; 103 *vb*, 54: 250 *v*, 19; 104 *va*, 54: 252 *r*, 25; 105 *ra*, 36. 36. 40. 48. 55: 253 *r*, 26. 26. 28 y 253 *v*, 4. 6; 105 *rb*, 31: 253 *v*, 28 — (Todos estos casos del 105 *ra* y 105 *rb* se hallan igualmente en el *Naǵā'* p. 456, 16. 16; p. 457, 3. 10. 15; p. 460, 2. Nematallah Carame traduce siempre 'subsistentia': p. 197,

18-19. 20. 27-28 [per se... subsistunt]; p. 198, 13. 24; p. 201, 29) —; 105 *va*, 19. 22: 254 *r*, 22. Son casi unas 40 veces.

Se confirma esta traducción de *al-qiwām* por 'existentia' con las muchas veces que *al-qā'im* se traduce por 'existens', 'existere', etc.: 74 *vb*, 60: 189 *v*, 12; 75 *va*, 9: 189 *v*, 17; 76 *rb*, 28: 192 *r*, 7; 77 *vb*, 27: 194 *v*, 18; 81 *va*, 56-57: 201 *v*, 27; 83 *vb*, 29: 206 *r*, 19; 85 *rb*, 11. 25: 209 *r*, 23. 28; 85 *rb*, 18-19: 209 *r*, 27; 86 *vb*, 11. 11: 210 *r*, 22. 22; 89 *vb*, 14. 17: 220 *r*, 8. 9; 93 *va*, 13: 227 *r*, 23; 93 *va*, 37: 227 *v*, 4; 96 *ra*, 59: 233 *v*, 13; 96 *va*, 45: 241 *v*, 2.

La misma idea de *al-qiwām* = 'existentia' y de *al-qā'im* = 'existens' concibió Gundisalvo en las palabras: 'constitutio', 'constituens', 'constituere', etc.: 70 *vb*, 3: 181 *r*, 21; 70 *vb*, 8. 9: 181 *r*, 24. 25; 70 *vb*, 21-22: 181 *v*, 2; 71 *ra*, 40: 182 *r*, 15; 74 *vb*, 52 s: 189 *v*, 8; 77 *vb*, 21. 21-22. 22. 24. 25. 26: 194 *v*, 17 s; 78 *ra*, 43. 43: 195 *r*, 26; 85 *rb*, 13: 209 *r*, 24; 85 *vb*, 9: 210 *v*, 1; 87 *va*, 28-29: 214 *r*, 17; 87 *vb*, 54. 54. 55: 215 *r*, 3; 87 *vb*, 57-58. 59: 215 *r*, 5; 88 *vb*, 26: 216 *v*, 28; 90 *ra*, 16-17: 220 *v*, 12; 93 *va*, 14-15. 15: 227 *r*, 23; 99 *ra*, 64: 240 *v*, 7. En todos estos términos, tantas veces repetidos, hasta tal punto ve Gundisalvo la misma idea, que otras veces traduce por 'existere' el árabe *qāma* (87 *va*, 28: 214 *r*, 17) y en la misma línea lo traduce por 'constituere' como hemos visto. Naturalmente alguna mayor variedad introducirá cuando se hallan a mayor distancia.

Sin embargo, en 73 *vb*, 45. 46: 187 *v*, 7. 8 tenemos *al-qiwām* = 'esse'; 87 *va*, 27: 214 *r*, 17 tenemos *al-qiwām* = 'essentiam'; 91 *rb*, 2. 4. 16. 16: 222 *r*, 15. 16. 24. 24, *al-qiwām* = 'essentia'; 99 *va*, 10: 241 *r*, 17 donde 'existentia' = *ḏāt*.

En todos estos casos parece haber un defecto de copistas y editores que en los tres primeros pusieron 'esse' y 'essentia' por 'existentia', mientras que en el cuarto pusieron 'existentia' por 'essentia'. De otro modo la 'essentia' y la 'existentia' quedarían absolutamente identificadas, precisamente en el sentido en que todo el mundo ve alguna distinción. Al alterar así el texto, no vieron contraposición alguna entre 'essentia' y 'existentia'.

También una vez 'existit' y 'existentia' traducen a استقر y استقرار [9].

Finalmente en 81 *vb*, 33: 202 *r*, 17 tenemos: 'quod existit' = *wuŷida*, y parece que debe de admitirse como propio del traductor, pero aun así no se altera mucho su tenacidad en traducir *al-qiwām* por 'existentia'.

6° El *Liber introductorius* dice:

Si caelum cessaret revolvi... destrueretur forma mundi et eius existentia *(qiwām)* et fieret dies iudicii magna (p. 61, 12-15: 359, 11. Cf. existens p. 58, 1; constituens, p. 56, 20-23; 61, 2; etc.).

7° El *De intellectu et iintellecto* de Alejandro de Afrodisia tiene:

Et cura quae procedit in commoditatibus. Cura autem quae est hic, non ascribitur nisi corporibus divinis, quoniam non est nobis ut intelligamus nec est intellectus in nobis, sed cum nostra generatione sit in nobis naturaliter existentia *(qiwām)* intellectus instrumentalis, qui est in potentia (p. 82, 16-20: 117 *v* lín. — 10 s, cf. — 8).

Sin embargo, al comienzo de la misma obra leemos:

Et per hoc quod dico materia, non intelligo aliquid quod sit subiectum et possit fieri aliquod signatum propter existentiam *(bi-wuŷūdati)* alicuius formae in se (p. 74-75: 113 *v*).

En el caso, si realmente viene del traductor, coincidiría la palabra árabe con la latina que llegó a prevalecer; pero se puede dudar del caso.

[9] «Non est autem possibile unam et eamdem intentionem existere in multis. Humanitas enim quae est in Socrate, si ipsa in se non secundum intentionem diffinitionis fuerit in Platone, tunc quicquid accidit huic humanitati in Platone, sine dubio accidit ei in Socrate, nisi quod fuerit de accidentibus, cuius quidditas praedicatur tantum secundum respectum Platonis. Quod autem *existit* in essentia Platonis, non ita est eius *existentia* in ipso ut opus habeat referri ad aliquid, sicut cum albet vel nigrescit vel discit» (f° 87 *va*, 29 ss).

8° En el *Fons vitae* la palabra 'existentia' la señala el editor como nueva (p. 397). En cuanto al significado se la da como sinónimo de 'esse' y de 'subsistentia' (p. 437); pero nótese que 'esse' se contrapone a 'subiectum' (V, 11 p. 277, 4). También la palabra 'subsistentia' se considera como nueva (p. 399). Esto supuesto, tenemos la palabra 'existentia' en: II, 15, p. 49, 25; 15, p. 50, 3. 5. 5. 7; 16, p. 50, 16; 19, p. 59, 7; III, 28, p. 144, 21; 32, p. 153, 10; 40, p. 170, 21; 41, p. 171, 18; 43, p. 174, 23; p. 175, 3. 5; 45, p. 180, 27; p. 181, 2; 56, p. 203, 2-3; V, 1, p. 259, 11 (existentia et constitutio); 10, p. 274, 19; 18, p. 291, 16. 17. 17. 23; p. 292, 5. 6; 39, p. 327, 19. 20; 43, p. 336, 24.

La identificación de 'existentia' y 'subsistentia' en el *Fons vitae* resulta evidente no sólo por el contexto general, sino también por la comparación de algunas frases repetidas. Compárese v. gr.: II, 19, p. 59, 2, con II, 19, p. 59, 7, donde 'subsistentia: existentia : : opus habet: eget'. Igualmente compárese V, 18, p. 291, 15-24 (donde tenemos 'existentia') con V, 19, p. 293, 12 y 13 (donde pone 'subsistentia' en vez de 'existentia', como antes había puesto). Lo que signifique 'existentia', eso significará 'subsistentia'.

La palabra 'subsistentia' en el *Fons vitae* se halla frecuentemente: II, 4, p. 33, 7-8; 14, p. 48, 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 20. 21. 22; p. 49, 10; 15, p. 49, 24; 19, p. 59, 2; 24, p. 70, 17; III, 23, p. 133, 1. 2; 27, p. 144, 8; 32, p. 153, 6-7; 37, p. 163, 26; V, 19, p. 293, 12. 13. Quizás alguna vez no sea 'subsistentia' sino 'existentia', v. gr., p. 49,24, donde MN tienen 'existentia', y quizás no sea caso único.

Como ya se sabe, aún no ha aparecido el texto árabe del *Yanbūʿ al-ḥayāt*. Directamente no podemos, pues, conocer las palabras árabes de Ibn Gabirol. Sin embargo, podemos dar por ciertas en el original árabe las palabras *al-muqawwim*, *al-qiwām*, si observamos que Falaquera en los trozos que vertió al hebreo conservó esa misma raíz: *ha-maqom*, *ha-qimat*. Veamos algún pasaje:

Et quia aliae existunt *(we-ha-maqom)* in aliis, sic etiam est necesse ut alia spe-

cies huius substantiae sit locus alii eo quod sustinet illam, et quando volueris imaginari quomodo est existentia *(qimat)* simplicis substantiae in substantia simplici, et quomodo alia est locus alii, imaginare existentiam *(qimat)* colorum et figurarum in superficiebus, et existentiam *(qimat)* superficierum in corporibus, et, quod est subtilius, existentiam *(qimat)* accidentium simplicium in substantiis simplicibus (Ibn Gabirol, *Fons vitae*, ed. Baeumker, p. 49, 26-50, 7: Falaquera. II, § 25, 10-14).

Igual resultado tenemos en este otro pasaje:

Videlicet, cum tu consideraveris existentiam *(qimat)* formarum in intelligentia, invenies eam comparabilem existentiae *(qimat)* earum in anima et existentiae *(qimat)* praedicamentorum in substantia... et secundum hoc considera etiam existentiam *(qimat)* omnium formarum in materia prima (Ibn Gabirol, *Fons vitae*, p. 291, 15-29: Falaquera, V, § 21, 16-21).

Según esto, podemos dar por cierto que Ibn Gabirol empleaba en árabe las palabras: *al-muqawwim*, *al-qiwām*, que son derivados de *qāma*, como las palabras hebraicas derivan de *qum*.

9° El *De intellectu et intellecto* de al-Fārābī dice así:

Igitur sua essentia et sua actio et suum agere est unum et idem, et tunc ad suam existentiam *(qiwāmī-hi)* non indigebit ut corpus sit sibi materia... Supra hunc autem gradum est, ut ad suam existentiam *(qiwāmi-hi)* non sit necesse corpus sibi esse materiam... (p. 124, 314-321: p. 32, 1-4).

10° En la refundición del *De scientiis (Iḥṣā' al-ʿulūm)* de al-Fārābī que nos dejó Gundisalvo, la alternativa que el autor hace de *al-qiwām* y *al-wuǧūd*, dió lugar a que se interpretaran ambas palabras por 'esse' y lo difícil es saber qué entiende Gundisalvo por 'esse' en estos pasajes:

Naturalis autem scientia contemplatur corpora naturalia et accidentia quae non habent esse *(qiwām)* nisi per ista corpora... Omne illud est corpus artificiale, cuius esse *(wuǧūdu-hu)* est per artem et voluntatem hominis. Naturalia autem sunt, quorum esse *(wuǧūdu-hā)* non est ex humana arte vel voluntate... Et dispositio quidem naturalium corporum et artificialium consimilis est in hoc, quod sicut in

corporibus artificialibus inveniuntur res quae non habent esse *(wuŷūdu-hā)* nisi per ipsa corpora artificialia, et inveniuntur res a quibus et per quas et ad quas existit esse *(wuŷūdu-hā)* ipsorum, sic et in naturalibus... Illa enim quae non habent esse *(qiwāmu-hā)* nisi per corpora artificialia sunt sicut lixatura in panno... Fines vero et intentiones ad quas fiunt accidentia quae non habent esse *(qiwāmu-hā)* nisi per corpora artificialia, sunt sicut lixatura panni... Esse vero *(wuŷūd)* panni similiter est ex duobus, scilicet materia, quae sunt fila, et forma, quae est contexio. Et esse *(wuŷūd)* ex materia, scilicet lignis, et forma... Similiter omne accidens habet esse *(qiwām)* per corpora naturalia... Et similiter de accidentibus illud docet in quo habent esse *(qiwāmu-hā)*... Et deinde sequitur inquisitio de elementis corporum compositorum, an sint in istis simplicibus, quorum esse *(wuŷūdu-hā)* demonstratur... (Gundisalvo, *De scientiis*, ed. M. Alonso, pp. 113-121: al-Fārābī, *De scientiis*, 2ª ed. Palencia, pp. 76-84.)

Aquí parece que *al-wuŷūd* es *al-qiwām*. Veremos más tarde cómo entiende Gundisalvo el significado de ambos términos, y veremos igualmente si en al-Fārābī son términos equivalentes.

11° También en las obras propias de Gundisalvo (a pesar de corregir él frecuentemente las traducciones que va copiando) se encuentra la palabra 'existentia'. Así, v. gr., en el *De unitate et uno* tenemos:

Omne enim esse ex forma est, in creatis scilicet. Sed nullum esse ex forma est, nisi cum forma materiae unita est. Esse igitur est non nisi ex coniunctione formae cum materia. Unde philosophi sic describunt illud, dicentes: Esse est existentia formae cum materia. (Pp. 5, 11 ss., ed. M. Alonso, *Pensamiento*, 12 [1956], pp. 69 s).

12° Igualmente en el *De processione mundi:*

Et quia esse non est nisi per formam, tunc materia numquam fuit sine forma. Sed quia forma non est nisi per e x i s t e n t i a m materiae formatae, idcirco impossibile est formam esse sine materia, quoniam non perficitur esse nisi per coniunctionem utriusque. Esse enim, ut philosophi definiunt, nihil aliud est quam e x i s t e n t i a formae in materia *(De processione*, ed. Bűlow, p. 23, 22-24, 3).

La idea, según está redactada en estas dos obras de Gundisalvo, viene evidentemente de Ibn Gabirol, *Fons vitae*, V, 10: «Et propter hoc descripserunt esse dicentes quod esse est existentia formae in materia».

Gundisalvo, imbuído sin duda en la nomenclatura e ideas de Boecio hasta pasar la raya de lo conveniente, interpretó así el original de Ibn Gabirol, y muchos siglos antes que Duhem, Roland-Gosselin, Pelster, Brosch, etc. [10], captó con plena exactitud la distinción del 'quod est' y del 'quo est' o 'esse'. Ambas expressiones nos exhiben lo que son las cosas, pero el 'quod est' nos presenta el individuo concreto con todo lo que le es esencial y accidental, mientras que el 'quo est' o 'esse' nos representa la esencia específica o la forma común a todos los individuos de la misma especie y la expresa de un modo abstracto. Sin duda que a nosotros se nos hace cosa extraña el considerar a 'esse' como expresión de una forma abstracta; pero es necesario prescindir de nuestros hábitos para comprender el modo de ser y de hablar de otros. La distinción entre el individuo concreta y realmente existente, y la esencia o forma abstracta ya dicha, está clara tanto en el *De unitate et uno*, como en el *De processione mundi*, y está fundada en Boecio, a quien allí se cita [11]. Con esto se entenderá la frase: *Esse est existentia formae in materia*, en la que ya sabemos [12] que 'forma' y 'materia' significan 'acto' y 'potencia' si se trata de seres creados *(in creatis scilicet,* dice Gundisalvo). Significa, pues, que *Id quo*

[10] Pierre Duhem, *Le système du monde*, t. V, Paris 1917, pp. 285-316: *Digresion au sujet d'un axiome de Boece: L'esse, le quod est, le quo est.* (También será bien recordar otra digresión del t. IV, pp. 388 ss: *Digression sur la distinction entre l'essence et la substance selon les Néo-Platoniciens et selon les Pères de l'Eglise.* Así no extrañará a nadie el cambio de significados en las palabras). — M.-D. Roland-Gosselin, *Le 'De ente et essentia' de S. Thomas*, Paris 1926, pp. 142-145. — Fr. Pelster en una recensión en *Scholastik*, III (1928), 264. — H. J. Brosch, *Der Seinbegriff bei Boethius...*, Innsbruck, 1931.

[11] Domingo Gundisalvo, *De unitate et uno* (ed. M. Alonso, en *Pensamiento*, 1956, 69), cita el *quicquid est...* de Boecio y lo expone por el *omne esse ex forma est*, del mismo Boecio.

[12] M. Alonso. *El 'Liber de unitate et uno'*, en *Pensamiento*, 13 (1957), 164 ss.

est, est id quo actus stabilitur in potentia. El 'esse' es el avecindamiento, la aposentación estable *(al-qiwām)* de un acto en una potencia; es el engarce o enganche del acto en la potencia; la vinculación de una forma en una materia. En la potencia queda instalado, aposentado, hospedado, establecido (como varias veces traduce Gundisalvo a Avicena) el acto. Esa fórmula implica que todo lo que es, excepto Dios *(in creatis scilicet)*, se compone de acto y potencia, y admitida así en general es una verdad indiscutible. Así comprenderemos el significado de la 'existentia' y del 'esse' de muchos casos en las obras y traducciones de Gundisalvo. Después veremos si tal era la idea o concepto del propio Avicena.

13° En el *De divisione philosophiae* aprovecha Gundisalvo muchas de sus traducciones, y así se repite el modo de traducir que ya había empleado. Sin embargo, bueno es recordarlo aquí, porque de ordinario reforma algo la traducción. Por consiguiente el conservarla implica una como confirmación de la manera como había traducido.

Vemos, pues, conservada la palabra 'existentia' cuando dice:

> Haec sola (scientia divina) est quae agit de hiis quae omnino sunt separata a motu et a materia secundum *existentiam* et diffinitionem; agit enim de primis causis... [13].

Pero igualmente conserva la manera como tradujo *al-qiwām* en el *De scientiis* de al-Fārābī cuando dice:

> Officium autem eius artis est contemplari corpora naturalia et accidentia quae non habent *esse (qiwām)* nisi per ista corpora... [14].

* * *

Después de haber señalado así la mayoría de los pasajes en

[13] Domingo Gundisalvo, *De divisione philosopphiae*, ed. Baur, p. 36, 12-14.

[14] Domingo Gundisalvo, *De divisione philosophiae*, ed. Baur, p. 23, 21-24, 2.

que Gundisalvo, tanto en las traducciones como en sus propias obras emplea la palabra 'existentia' para traducir *al-qiwām*, y después de haber visto que Gundisalvo quiere así significar el 'esse' o 'quo est' como contradistinto de 'quod est', debemos preguntarnos ¿qué es lo que el propio Avicena entiende por *al-qiwām*? Desde luego tratamos del sentido correspondiente inmediato entre el concepto y la cosa significada, no de un sentido implícito o de un sentido consecuente al modo como al decir 'casa' significamos 'el techo' y significamos 'las paredes', y al designar el 'individuo' designamos su 'esencia específica'.

Primeramente observemos que hoy por *al-qiwām* todo el mundo entiende la 'subsistentia' (traducción que también Gundisalvo aceptó, como hemos visto). Por esto dice A.-M. Goichon: «599. — 'Qiwām', *subsistence*, sens donné par Lane art. *qiwām* et *rukn*, mais qui n'est presque jamais rendu exactement par les traductions, pourtant des plus diverses». No podían traducir *al-qiwām* por 'subsistencia', porque el latín corriente de entonces carecía de esa palabra. No se encontrará vocabulario del rabe ni arabista entendido que haya visto en Avicena el uso de *al-qiwām* en el sentido de 'existencia' contrapuesta a la 'esencia' como *principia quibus* de las cosas, ni Gundisalvo lo vió, ya que la 'existencia' para él no significa lo que en tiempos posteriores a los suyos vino a significar. Contra los que quieren ver en el *al-qiwām* de Avicena o en la 'existentia' de Gundisalvo ese significado de tiempos posteriores, ya es bastante decir que nadie, conocedor del árabe, haya encontrado tal significado en dicho *al-qiwām* aviceniano.

En segundo lugar, la existencia en ese sentido posterior a los tiempos de Gundisalvo es algo simple en sí, el acto último que entra en la composición de las cosas. Es, como veremos, algo del orden de la *al-anniyya* de Avicena. En cambio, el *al-qiwām* aviceniano es algo compuesto de 'acto' y 'potencia', más o menos simples (cada uno de por sí), o bien más o menos determinados. Y por eso dice:

Tunc haec res pars est in constitutione eorum *(min qiwāmi-hā)*; partes autem constitutionis *(al-qiwām)* — sicut alias didicisti — duae sunt: una pars est id unde

res est id quod est *in actu;* altera vero pars est id unde res est id quod est *in potentia,* quod est illi sicut subiectum [15].

Que ese 'acto' y esa 'potencia' pueden recibir (según la doctrina de Avicena) determinaciones, hasta convertirse en lo que Santo Tomás llamó 'materia' y 'forma', es manifiesto por el mismo pasaje a que aludimos, ya que a continuación prueba Avicena que ese acto de *al-qiwām* es en las plantas y animales 'el alma' y esa potencia del mismo *al-qiwām* es 'el cuerpo'. De aquí que ese *al-qiwām* sea ciertamente la 'constitución' de la cosa, o sea su esencia específica, su *māhiyya*, como por otro nombre lo nombra el mismo Avicena, según luego vamos a ver. He ahí por qué Gundisalvo, en la traducción de la *Isagoge* de Avicena equiparó el 'esse' (o 'quo est') de Boecio a la *māhiyya* aviceniana, y la traduce cerca de cien veces por 'esse', y este 'esse', según él, se define: «Esse est existentia formae in materia». Esta existencia, pues, es la esencia específica o simplemente 'la esencia', dicha en abstracto, sólo que latinistas posteriores a Gundisalvo cambiaron los conceptos que implicaban esas palabras.

De aquí que tengamos en Avicena pasajes que contradistinguen entre sí *al-qiwām* y 'existencia' *(al-wuŷūd)* en cuanto se suele contraponer a 'la esencia'. V. gr.:

'De hoc quod putatur filius remanere post patrem et fabrica post fabricatorem et calefactio post ignem, occasio fuit ignorantia quae sit vera causa. Fabricator

[15] *Avicenne... Opera...*, Venetiis, 1508, fº 1 *rb*, 31 ss., en el *De anima*. Idéntica doctrina en la 'Metaphysica' del *Šifā'*, VI, 1, fº 91 *rb*, 2 s: 222 *r*, 15 s., donde dice: 'Por causa formal entendemos la causa que es parte que entra a estructurar (من القوام) la cosa, por la que es *(qua est* به يكون) la cosa lo que es *(quod est* هو ما هو) en acto, mientras que por materia entendemos la causa que es parte que entra a estructurar (من القوام) la cosa, *por la que es* (qua est بها يكون) la cosa *lo que es* (quod est هو ما هو) en potencia, y en eso precisamente se apoya el poder existir (قوة وجوده)'. La última frase contrapone el *al-wuŷūd* al *al-qiwām* y no se identifican. Llamará la atención la identidad de fórmulas en Avicena y Boecio: *quo est res id quod est*. La misma fórmula en el original del pasaje arriba copiado, p, 10, 7-8.

enim et pater et ignis non sunt verae causae existentiae *(qiwām)* secundum quod dicit oppositionem eī, nec etiam sunt causae sui esse *(wuŷūd)* [16].

Es cosa evidente que no había por qué poner dos miembros, si en Avicena se identificasen *al-qiwām* y *al-wuŷūd*. Veremos más tarde las relaciones entre *anniyya* y *wuŷūd*.

En tercer lugar, sería establecer una tesis contra Avicena, si por *al-qiwām* se entendiese 'la existencia' como contradistinta de 'la esencia'. En efecto, Avicena concibe 'la existencia' (la *anniyya)*, en ese sentido, como algo que no es *per se*, ni *per essentiam*, y por eso, como veremos, la llama muchas veces accidente, porque no es *per se,* ni *per essentiam*. Al contrario, *al-qiwām* se puede y se debe, según Avicena, considerar como algo *per essentiam:*

Tunc separatio vel talis erit quod per eam moventur (accidentia) de hoc corpore ad aliud corpus eo quod non possunt habere existentiam per se... (81 *vb*, 18 s).

Sed si ipsi vellent recte iudicare, scirent quod existentia per essentiam non est nisi in individuis... (93 *va*, 35-36).

De este mismo modo se expresa en otros pasajes.

En cuarto lugar, Avicena habla efectivamente muchas veces, como veremos, de cierta distinción entre la 'esencia' y la 'existencia' en cuanto contrapuestas. En el caso, 'la esencia' se llama de ordinario *māhiyya* y esa existencia se llama de ordinario *anniyya* y algunas veces *wuŷūd* (veremos esto más tarde). Ahora bien, en tantos pasajes en que, como hemos visto, entra la palabra *al-qiwām,* nunca se contrapone a *māhiyya*, ni a ningún sinónimo de *māhiyya*.

Finalmente en esta cuestión es palmaria y decisiva la advertencia hondamente pensada de Avicena al afirmar que lo constitutivo *(al-muqawwim)* es del orden de *al-māhiyya* al par que refleja y rotundamente niega que pertenezca al orden de la existencia, *al-wuŷūd,* contrapuesta ahí a la *al-māhiyya*. Escribe Avicena:

[16] *Avicenne... Opera...;* Venetiis, 1508, f° 91 *vb*, 37 ss., en la *Metaphysica*. Habla en el primer miembro de la esencia específica y en el segundo miembro de la esencia individual.

Por constitutivo *(bi-l-muqawwim)* no entiendo el predicado de que necesita el sujeto para que se dé su existencia *(wuǧūdi-hi)*..., sino el predicado de que necesita el sujeto para su quiddidad *(māhiyyati-hi)* como que ha de entrar en su quiddidad a modo de parte de ella... (*Išārāt*, ed. Forget, p. 7, 7-11).

Lo que dice del significado primario y directo de *al-muqawwim* sería absurdo negarlo del significado primario y directo del verbo *qāma* y sus derivados en la terminología filosófica, especialmente de la Lógica.

Es, pues, ilusión nuestra, si al leer la palabra 'existentia' en las traducciones de Gundisalvo, pensamos o inferimos que Avicena expresa por *al-qiwām* 'la existencia' como contradistinta de 'la esencia', a la manera como enseña realmente la contraposición entre *al-māhiyya* y *al-anniyya*.

¿Cuál es, pues, su significado positivo? Tradúzcase por 'esencia específica' o por alguna fórmula equivalente, y siempre se encontrará un sentido perfecto y pleno. Puede usarse, por ejemplo, el término 'subsistentia' como ya lo usó el propio Gundisalvo, pero entendiéndola como opuesta al individuo, es decir, presuponiendo la distinción entre el 'quod est' y el 'quo est', o 'esse', y significando por el 'quo est', o 'esse', todas las realidades esenciales que internamente estructuran la cosa que las posee, realidades en todo semejantes a las que otras cosas de la misma especie poseen o pueden poseer (humanidad, corporeidad...), mientras que el 'quod est' expresa la determinación plena, individual y exclusiva por la que la cosa deviene algo concreta y realmente existente. Así el 'quod est' es un todo cuya parte es el 'esse' o el 'quo est'. Esta parte es *al-qiwām* traducido por Gundisalvo por 'existentia' (o 'subsistentia') y a mi parecer representa con exactitud la mente de Avicena.

Pero ese 'quo est' ('esse', 'existentia', 'subsistentia') en los seres creados no puede ser simple, sino que en todos se compone de acto y potencia (forma y materia) e implica que ni el acto (forma) solo, ni la potencia (materia) sola, tienen *qiwām*, sino que, al implicar (al menos) la posibilidad de que otras cosas posean semejantes realidades esenciales, se impide una identidad perfecta (acto y potencia), y repugna eso en la divinidad

que requiere perfecta identidad entre el 'quod est' y el 'quo est', cuando por el contrario toda creatura exige distinción entre acto y poteneia (materia y forma). Por eso escribe Avicena:

Omnis enim forma causa est ut sua materia sit in effectu; ipsa enim materia non habent existentiam (105 *rb*, 30-31).

Miror etiam de eis qui posuerunt lineam in sua existentia expoliatam a superficie, et punctum a linea... (96 *vb*, 42-43).

De aquí el gran esfuerzo de Avicena para explicar el *al-qiwām* de los accidentes [17].

Tenemos, pues, según estas doctrinas en todo ser creado o creable, además de la composición del 'quod est' con el 'quo est', la composición de acto y potencia dentro del mismo 'quo est', o *al-qiwām*, el cual asume en este caso un carácter activo para dar estabilidad al acto y potencia. Tal es el sentido de *al-qiwām* como 'constitución' de las cosas, traducción corriente en Gundisalvo, como hemos visto, e implícita en las palabras: «Esse est existentia formae in materia». El *al-qiwām* es *id quo forma subsistit in materia*, o *est id quo actus stabilitur in potentia*, el engarce o enganche con que el acto queda establecido y fijo en la potencia. De hecho, aquel 'quo est' o *al-qiwām* no puede ser otra cosa, si en todos los seres creados hay acto y potencia. Un pasaje de Avicena nos mostrará esta composición a la vez que nos señala la fuente en que Gundisalvo encontró esa equivalencia en acto y potencia, por un lado, y forma y materia, por otro lado:

Hormis le Premier, toutes les choses sont sembables en un sens, à savoir qu'elles sont possibles sous un aspect et necessaires sous un autre aspect. En tant que *possibles*, elles sont autres que ce qu'elles sont *en act*. Donc nulle chose, sous cet angle, hors le Premier, ne peut être exempte d'être *en puissance* ni (exempte) d'une chose qui est (pour elle) *comme la matière;* ni d'une autre chose qui est (pour elle) *comme la forme. Ce qui est comme la matière est* (son aspect de) *possi-*

17 *Avicenne... Opera...*, Venetiis, 1508, fº 74 *vb*, 41-48; 75 *ra*, 14; 81 *vb*, 19-20; 33; 36; 96 *vb*, 44; etc.

bilité; ce qui est comme la forme est (son aspect de) *nécessité*. Par conséquent l'un et (l'être) unique, c'est l'Être premier... [18].

Esto ha de suceder en toda cosa que venga a ser una realidad creada. Nosotros expresamos *mediante la definición* esos dos elementos que necesariamente entran en la constitución o *al-qiwām* ('esse' o 'quo est') de todo ser creado o creable. A la potencia o materia hacemos corresponder el género, y al acto o forma hacemos corresponder la diferencia específica, y la definición nos presenta la naturaleza abstracta o esencia específica. Por esto dice Avicena:

Potest hic aliquis dicere quod diffinitio secundum hoc quod consentiunt auctores artis composita est ex genere et differentia, unumquodque quorum discretum est ab alio et utraeque partes sunt diffinitionis. Diffinitio autem non est nisi *quidditas* (māhiyya) diffiniti. Ergo intentiones quae significantur per genus et differentiam, taliter se habent ad *naturam speciei*, qualiter ipsa ad diffinitionem. Sicut enim genus et differentia sunt partes diffinitionis, sic etiam intentiones eorum duae sunt partes diffiniti. Unde cum ita sit, non erit verum praedicari naturam generis de natura speciei; quoniam pars eius est [19].

Responde Avicena a continuación contra la consecuencia que se pretende inferir; pero conserva las expresiones y en ellas tenemos *māhiyya* en vez de *qiwām*, y ambas cosas son equivalentes a 'natura speciei' *(ṭabīʿat al-nawʿ)*, a la naturaleza abstracta o esencia específica. Conocía Gundisalvo la distinción del 'quod est' y 'quo est' o 'esse' en el sentido de naturaleza abstracta o esencia específica. Bajo esa influencia y desprovisto de otra terminología que el latín no le daba, tradujo el *māhiyya* por 'esse' cerca de unas cien veces en la *Isagoge* [20]. Veremos

[18] Mohammad Achena y Henri Massé, *Avicenne, Le livre de Science...*, Paris 1955, p. 176. Cf. M. Alonso, Al-Andalus, XX [1955], 228-229.

[19] *Avicenne... Opera...*, Venetiis, 1508, f° 89 *rb*, 20 ss., en la *Metaphysica*.

[20] Al principio los traductores de la *Isagoge* parecen proceder con cierta perplejidad respecto de la palabra *māhiyya*, y así tenemos:

1) *quidditas* en Vat. lat. 4428, f° 1 *va*, 19. Cf. Birkemmajer.

en otras partes que esa traducción resultaba inadecuada para traducir los *Maqāṣid* y la *Metaphysica* del *Šifā'*. También resultaba embarazosa la equivalencia entre acto y potencia por un lado y forma y materia por otro lado, aunque aquí tan sólo se trataba de determinaciones posteriores del acto para llegar a ser forma contrapuesta a la materia, determinada también ulteriormente para estar en consonancia con la forma. Por eso Gundisalvo se ve a veces precisado a señalar en ciertos pasajes el sentido en que está tomada la palabra 'materia' y dice: «Si enim in se essent materiales, numquam intellegerentur nisi in

2) *id quod est* en 4 *ra*, 7: 29, 12.

3) *esse rei* en 4 *ra*, 54: 31, 4; 4 *ra*, 54: 31, 5; 4 *rb*, 51: 33, 3.

4) *quid est esse rei* en 4 *ra*, 46: 30, 18.

5) *quid* en 4 *ra*, 33-34: 30, 10; 4 *ra*, 39-40: 30, 15; 5 *vb*, 30: 44, 10; 5 *vb*, 54: 44, 17; 5 *vb*, 56: 45, 11.

6) *essentia* en 2 *rb*, 29: 15, 1; 2 *rb*, 31: 15. 2; 3 *ra*, 57-58: 22, 10; 3 *ra*, 58: 22, 10; 3 *vb*, 45: 28, 13; 3 *vb*, 55: 29, 2; 12 *vb*, 34: 72, 1.

7) Sin embargo, *esse* es la traducción ordinaria de *māhiyya*:

4 *rb*, 53: 33, 4
4 *rb*, 54: 33, 5
4 *va*, 4: 33, 13
4 *va*, 20: 34, 4
4 *va*, 21: 34, 5
4 *va*, 21: 34, 6
4 *va*, 23: 34, 7
4 *va*, 25: 34, 8
4 *va*, 27: 34, 11
4 *va*, 27: 34, 11
4 *va*, 31: 34, 13
4 *va*, 32: 34, 14
4 *va*, 33: 34, 15
4 *va*, 40: 34, 19
4 *va*, 50: 35, 4
4 *va*, 53: 35, 7
4 *va*, 54: 35, 7
4 *va*, 55: 35, 8
4 *va*, 56: 35, 8
4 *va*, 56: 35, 8
4 *va*, 58: 35, 9
4 *vb*, 2: 35, 14
4 *vb*, 9: 35, 19
4 *vb*, 23: 36, 5
4 *vb*, 24: 36, 6
4 *vb*, 58: 37, 7
4 *vb*, 59: 37, 8
5 *ra*, 11. 11: 38, 1
5 *ra*, 12: 38, 2
5 *ra*, 16: 38, 4
5 *ra*, 22: 38, 8
5 *ra*, 29: 38, 12
5 *ra*, 30: 38, 13
5 *ra*, 32: 38, 14
5 *ra*, 39: 39, 2
5 *ra*, 44: 39, 5
5 *ra*, 46: 39, 6
5 *rb*, 2: 39, 17
5 *rb*, 10: 40, 2
5 *rb*, 48: 41, 2
5 *rb*, 65: 41, 13
6 *va*, 1: 41, 14
5 *va*, 3: 41, 15
5 *va*, 14: 42, 2
5 *va*, 20: 42, 6
5 *va*, 24: 42, 9
5 *vb*, 20: 44, 4
5 *vb*, 21: 44, 5
5 *vb*, 24: 44, 7
5 *vb*, 31: 44, 11
5 *vb*, 50: 45, 3
6 *ra*, 7: 46, 1
6 *ra*, 16: 46, 7
6 *rb*, 6: 48, 3
6 *rb*, 11: 48, 6
6 *rb*, 18: 48, 10
6 *rb*, 23: 48, 14
6 *rb*, 24: 48, 14
6 *rb*, 57: 49. 3
6 *rb*, 61: 49, 16
6 *va*, 2: 49, 19
6 *va*, 48: 51, 13
6 *vb*, 45: 53, 10
6 *vb*, 48: 53, 12
6 *vb*, 50: 53, 13
6 *vb*, 58: 53, 17
6 *vb*, 58: 53, 17
6 *vb*, 62: 53, 19
7 *ra*, 15: 54, 11
7 *ra*, 27: 55, 1
7 *rb*, 9: 56, 8
7 *rb*, 10: 56, 9
7 *rb*, 12: 56, 10
7 *vb*, 61: 61, 19
9 *ra*, 60: 80, 16
10 *rb*, 29: 94, 17
10 *rb*, 30: 94, 17
10 *rb*, 58: 95, 19
10 *rb*, 59: 95, 19
10 *rb*, 60: 95, 20
10 *rb*, 61: 96, 1
10 *rb*, 62: 96, 2
10 *va*, 64: 98, 11
11 *rb*, 36: 105, 8
11 *rb*, 37: 105, 8
11 *va*, 56: 108, 15
11 *vb*, 43: 110, 11
11 *vb*, 46: 110, 13

corpore. Materia enim hic accipitur substantia corporea» [21], donde 'substantia' expresa la cosa concreta realmente existente en contraposición a 'existentia'

Ateniéndonos ya a los conceptos de Avicena vemos que afirma la composición de acto y potencia en todo ser creado:

Sed id cui semper accidit eius *quidditas*, non est *simplex*. Quod enim respectu sui ipsius habet, aliud est ab eo quod habet ab alio a se. Et ex hiis duobus acquiritur ei esse *id quod est*. Et ideo nihil est quod omnino sit expoliatum ab omni eo quod est in potentia et possibilitate respectu sui ipsius nisi necesse-esse [22].

Y explica así la simplicidad del 'necesse esse' y la composición de todo otro ser:

Quidditas autem omnis simplicis est ipsummet simplex [ipsa sua essentia = *d̲ātu-hu*]. Nihil enim est receptibile suae quidditatis. Si enim ibi esse aliquid receptibile suae quidditatis, illud [receptibile] non esset quidditas recepta quae habetur in eo; immo ipsum receptum esset forma eius [receptibilis]; forma autem eius non est id quod adaequatur diffinitioni [simplicis]. Sed nec composita sunt ex forma tantum *id quod sunt (mā hiya mā hiya)*. Diffinitio enim compositorum non est sola forma. Diffinitio enim omnis rei significat omne id ex quo constituitur eius essentia (بل حد الشيء يدل على جميع ما تقوم به ذاته). Unde contingit ut contineat materiam aliquo modo. Et per hoc cognoscitur differentia inter quidditatem et formam. Forma enim semper est pars quidditatis in compositis; omnis vero simplicis forma est ipsum simplex *(d̲ātu-hu)*; quoniam non est ibi complexio (compositio, *tarkīb)*. Compositorum vero forma non est ipsa composita, nec est eorum quidditas. Ipsa composita non est forma ideo quod constat quod pars est eorum. Quidditas vero est id quod est *quicquid est*, forma existente coniuncta materiae [la *m hiyya:* est id quo est id quod est واما الماهية فهي ما به هي ما هي وانما هي (؟) ما هي يكون الصور مقارنته للمادة]. Compositio [en árabe compositum] etiam non est haec intentio, quia composita [sed est reunio] est forma et materia. Haec enim est quidditas compositi [hoc enim est quod est compositum, et quidditas est haec compositio]. Ergo forma est unum eorum quae conveniunt in hac compositione. Quidditas vero est ipsa compositio com-

21 Domingo Gundisalvo, *De divisione philosophiae*, ed. Baur, p. 29, 20-21.
22 *Avicenne... Opera...*, Venetiis 1508, f° 74 *ra*, 49 ss. en la *Metaphysica*.

plectens. Unitas autem quae fit ex illis dnobus est ad hoc unum [Unitatem resultitem ex illis duobus] habet *hoc unum*. Et generi quidem ex hoc quod est genus, est quidditas *(māhiyya)*; et speciei ex hoc quod est species, est quidditas *(māhiyya)*; et singulari et particulari ex hoc quod est singulare et particulare, est quidditas cum accidentibus et comitantibus ex quibus constituitur. Cum igitur quidditas predicatur de eo quod est genus et de eo quod est species, et de eo quod est singulare individuum, fit hac sola communione nominis [per aequivocationem nominis]. Quoniam hec quidditas non est discreta ab eo quod per ipsam est *quicquid est;* alioquin non esset eius quidditas. Singulare autem non habet diffinitionem ullo modo, quamvis compositum habeat aliquam diffinitionem' [23].

Aunque la palabra 'quidditas' *(māhiyya)* sea equívoca (mejor, análoga), no hay duda que en úno de sus significados se contrapone al singular, al individuo que es llamado: *quicquid est*, *quod est* y *hoc unum*, como la *māhiyya* se llama *id quo est id quod est*. Es clara la distinción entre el 'quod est' y el 'quo est' o 'esse' *(māhiyya)*. Esta *māhiyya* no es tampoco simple: «quidditas est ipsa compositio complectens materiam et formam». Aquí tenemos la 'esencia específica', traducida por Gundisalvo tal vez por 'esse' en la *Isagoge*, por 'existentia' o 'subsistentia', cuando se denominaba *qiwām*. Nótese bien que la *māhiyya* del individuo va *cum accidentibus et comitantibus*, de los cuales veremos que son *al-wuŷūd* y *al-anniyya* [24].

Otro pasaje de Avicena nos reafirmará todos estos conceptos ya expuestos, al par que nos va a introducir en el estudio de la *al-anniyya*, malamente confundida con *al-qiwām*, después que, abandonada la nomenclatura de los traductores, atribuyeron a sus palabras otros conceptos o ideas. El pasaje es el siguiente:

[23] *Avicennc... Opera...*, Venetiis 1508, f° 90 *ra*, lín, 10 ss., en la *Metaphysica;* el texto árabe en el ms. de India Office, f° 220 *v*.

[24] En la *Metaphysica*, VIII, 4, leemos: «Tu autem iam nosti quod ex annitate et esse [*al-anniyya wa-al-wuŷūd:* es error el 'unitate'] non constat quidditas *(al-māhiyya)* quae est praeter annitatem [no: unitatem] ad modum quo aliquid constat ex constituente. Erunt igitur [annitas et esse] de concomitantibus *(min al-lawāzima);* et tunc non potest esse quin vel comitentur...» *(Avicenne... Opera...*, Venetiis 1508, f° 99 *ra*, 63-65: ms. India Office, f° 240 *v*, 6 ss.). Más tarde nos ocuparemos de este pasaje.

Decimos, pues: No hay cosa que no tenga su quiddidad *(māhiyya)*, por la cual es lo que es *(huwa bi-hā mā huwa:* 'qua est quod est'); y ella es lo que estructura la cosa *(ḥaqīqatu-hu)*, mejor dicho, es su esencia *(ḏāt)*. Ahora bien; la esencia de una cosa cualquiera que bajo cierto aspecto sea una, algunas veces la forma un concepto único y absoluto, que en sí no es lo que es mediante múltiples conceptos, de los que reunidos provenga la esencia única de la cosa — (de esto no se hallará ejemplo en las cosas que nos aparecen; por ahora será menester admitir su entidad como realmente existente: *wuǧūd)* —, otras veces la esencia de una cosa única no será algo único y absoluto, sino que lo que estructura su entidad real vendrá articulado e integrado de varias cosas y de varios conceptos, de los que reunidos vendrá a resultar la quiddidad de la cosa.

En lo primero parece aludir al 'Ser necesario', mientras que en lo segundo habla de todo ser creable, en el que como vimos siempre hay alguna composición según la doctrina genuina de Avicena. Pero sigámosle leyendo:

La quiddidad del hombre, por ejemplo, primeramente implica que es sustancia, y, además, que en el espacio tiene dimensiones que suponen lo largo, lo ancho y lo grueso. Implica también que está dotado de alma, y que ésta es vegetativa y sensitiva y movible *ad placitum*, y, además, apta para comprender los inteligibles y para aprender las artes y para enseñarlas — en caso, claro está, de que para ello no haya impedimento externo, pero no por parte de la humanidad —. Cuando todo esto quede reunido y acoplado, resultará de todo ello una esencia única que es la esencia de *hombre* [la esencia específica]. En segundo lugar, se le reajuntarán otros conceptos y otras cosas, *a las que se deberá lo particular de cada individuo humano*, y por las cuales un individuo se distinguirá de otro, v. gr., el que uno sea de talla baja y otro sea de talla alta, éste sea blanco y aquél sea negro. Ninguna de estas cosas se da de tal suerte, que si en la esencia del individuo no existiese una, o si en vez de ella se diese otra cosa, habría de seguirse por ello la desaparición y corrupción del individuo.

Mientras todas estas cosas últimas son cosas inherentes y adjuntas, lo que estructura la entidad real de hombre, se debe tan sólo a la *humanidad*. En cambio, su existencia particular *(anniyyatu-hu al-šaḫṣiyya)* quedará determinada con la cualidad, la cantidad y otras cosas [25].

[25] Traduzco de la *Isagoge* del *Šifā'*, ed. del Cairo 1952, pp. 28-29; para la traducción latina, f° 3 *vb*, 45 ss. La misma doctrina en *Met.*, I, f° 72 *va*, 31.

Es evidente y palmaria la afirmación de que en los seres que aparecen, la esencia específica se compone con la esencia individual. Deja, es verdad, indicada la idea de que puede haber algún ser en que se identifiquen; pero en los seres creados ni la esencia específica es simple ni tampoco la esencia individual. En la primera hay al menos acto y potencia; en la segunda, con con otras cosas, encontraremos la 'existencia', no *al-qiwām*, sino *al-anniyya*. El *al-qiwām* aquí se llama *al-māhiyya*, y ésta es 'id quo est id quod est': *huwa bi-hā mā huwa*. Ahí están los dos términos empleados por Boecio: 'quo est': *huwa bi-hā*, y el 'quod est': *mā huwa*. Los filósofos se encuentran.

Tanto Gundisalvo como Avicena distinguen, pues, entre la esencia específica y la esencia individual. Dicho esto en lenguaje algo más aristotélico, distinguirían entre la sustancia tomada en abstracto y la sustancia primera de Aristóteles. Y, considerada la cosa desde este punto de vista, ¿cómo las llamaría en latín un filósofo del siglo XII al estilo de Gundisalvo? Creemos que nuestro filósofo, al emplear la palabra 'existentia' en ese sentido, tiene alguna influencia de Mario Victorino. Contestamos, pues, a la cuestión propuesta con este paralelismo establecido por el P. Paul Henry [26]:

Et rursus quid dicimus esse substantiam (sicuti sapientes et antiqui definierunt)? Quod subiectum, quod est aliquid, quod est in alio non esse; et dant differentiam existentiae et substantiae; et existentiam quidem et existentialitatem praexistentem subsistentiam sine accidentibus, puris et solis ipsis quae sunt in eo quod est solam esse quod subsistat; substantiam vero subiectum cum his omnibus quae sunt accidentia, in ipsa separabiliter existentia.

Τί ἄρα γε αὐτὸ τοῦτο τὸ τί καὶ τὸ τόδε καὶ τὸ ὑποκείμενον καὶ μὴ ἐπικείμενον μηδ' ἐν ἄλλῳ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ...;

(VI, I, 3. Ed. Budé, 1936, p. 61. 12-14).

οὐδὲ γὰρ τὸ ὅλον ἀληθής οὐσία, ἀλλὰ μιμούμενον τὴν ἀληθῆ, ἥτις ἄνευ τῶν ἄλλων τῶν περὶ αὐτὴν ἔχει τὸ ὂν καὶ τῶν ἄλλων ἐξ αὐτῆς γινομένων, ὅτι ἀληθῶς ἦν.

(VI, III, 8. Ed. Budé, p, 135, 1-3).

Ἀλλὰ ἆρά γε ἡ αἰσθητὴ οὐσία συμφό-

26 Paul Henry, *Plotin et l'Occident*, Lovaina 1934, p. 55 ss.

In usu autem accipientes et existentiam et substantiam ubicumque eodem modo, esse autem aliquid significantes utimur istis nominibus.

Sic igitur sive in aeternis, sive in mundanis; licet enim dici sive existentiam sive substantiam sive quod est esse vere substantiam: ibi motio est, et non simpliciter motio, sed prima motio, quae genus sit et ipsa status, et idcirco ipsa substantia. Sed ista et longioris et alterius quaestionis *(Adv. Arium*, I, 30, Ml. 8, 1062, 52-1063, 13).

ρησίς τις ποιοτήτων καὶ ὕλης, καὶ ὁμοῦ μὲν πάντα ταῦτα συμπαγέντα ἐπὶ ὕλης μιᾶς οὐσία, χωρὶς δὲ ἕκαστον λαμβανόμενον τὸ μὲν ποιόν, τὸ δὲ ποσὸν ἔσται.

(VI, III, 8. Ed. Budé, 1936, p. 134, 19_3).

Merece la traducción el siguiente pequeño comentario del P. Henry (p. 56):

Las tres definiciones de la sustancia atribuídas a *los antiguos* se encuentran en un mismo contexto en Plotino, pero de hecho no se encuentran en el mismo orden. Aun más: la distinción entre *existencia* y *sustancia*, distinción tan sutil (dice Victorino) que se la aplica raramente, aparece ya con ciertos matices, es verdad, en el mismo gran tratado *Sobre los géneros del ser*. En una y otra parte se distingue una especie de posición pura, de existencia despojada de accidentes, la existencia ὄν, y un complejo de sujeto y accidentes, complejo en que los accidentes no pierden, sin embargo, toda su individualidad propia. Adviértase como traduce Victorino las expresiones de Plotino: Αληθὴς οὐσία deviene *praeexistens subsistentia*. Más abajo, *cum his omnibus*, vuelve a tomar la idea expresada una primera vez en συμφόρησις, y, luego, con más fuerza en ὁμοῦ μεν πάντα ταῦτα συμπαγέντα. *Subiectum* traduce ὕλης que muchas veces es un sinónimo de ὑποκείμενον y el *accidentia* traduce ποιοτήτων.

Con lo dicho creo que tenemos un caso de verdadera influencia de Plotino en Mario Victorino, y de Mario Victorino en Gundisalvo, que vió en Avicena aquella misma doctrina y la equivalencia entre 'existentia' y *al-qiwām*. ¿Escribiría Avicena libre de toda influencia de Plotino? Vemos nuevamente que los filósofos se vuelven a encontrar.

En otro artículo seguiremos con el estudio de *al-anniyya* en las obras de Avicena. El hecho de que una palabra se apoderó del significado de la otra, al par que el confusionismo que de eso se siguió y aun vemos seguir, relacionó de un modo inconveniente los términos *al-qiwām* y *al-anniyya* y sus mismos conceptos. Pero quizá con lo dicho y con lo que diremos después encontremos alguna mayor claridad en ese boscaje de traducciones e interpretaciones.

Manuel Alonso Alonso, S. I.

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA

XLI

SUMARIO: *Jarras menorquinas con inscripción árabe*, por José Mª Millás Vallicrosa. — *Almería islámica*, por L. T. B.

JARRAS MENORQUINAS CON INSCRIPCIÓN ÁRABE

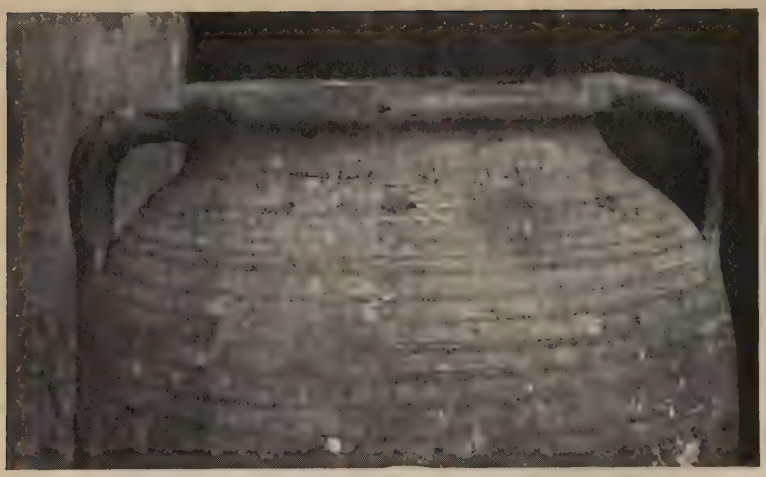
Con cierta frecuencia los pescadores de Mallorca, Menorca e Ibiza sacan en sus redes jarras, enteras o fragmentarias, que yacían en el fondo del mar, debido a un naufragio o a la necesidad de aligerar la carga de una embarcación durante una tempestad. La mayor parte de tales jarras ofrecen la típica forma de las antiguas ánforas, alargándose, primeramente, en forma cilíndrica y después cónica, hasta terminar en la pequeña base o punta que se hincaba en un hoyo en el suelo o, a veces, era sostenida por una abrazadera. Estas jarras contendrían generalmente agua. La antigüedad de las mismas se acusa en seguida como producto de los antiguos alfareros baleáricos, los cuales solían ser mudéjares. La forma de las jarras venía a ser la misma, aunque las medidas discrepaban; en general, la altura es de un metro o más; la boca o abertura hace un diámetro de veinticinco centímetros y presentan dos pequeñas asas colaterales a ambos lados de la boca de la jarra. A la altura de las

asas suelen ofrecer algunos motivos ornamentales, generalmente a base de líneas circulares, incisas a torno, o de motivos simples de trenzado de soga. Algunas de tales jarras ofrecen inmediatamente abajo del borde de la boca o abertura una tosca inscripción en árabe, hecha a punzón cuando el barro de la jarra estaba aún blando. Sin duda alguna, ello nos sitúa esas jarras en los tiempos medievales de la dominación árabe en las Baleares, o quizá mejor, en los siglos XIII al XV, después de la reconquista cristiana, la cual dió buena tolerancia a los mudéjares. Estos mudéjares, en cuyas manos estaban muchas artesanías, eran buenos alfareros, y su arte influyó notablemente en la alfarería cristiana posterior. Pero por la suma tosquedad de las inscripciones árabes aparecidas, tanto de grafía como de lengua, se evidencia que para dichos alfareros la escritura y la lengua árabe estaban al final de una tradición ya muy decadente. Por esto suponemos a sus autores como mudéjares.

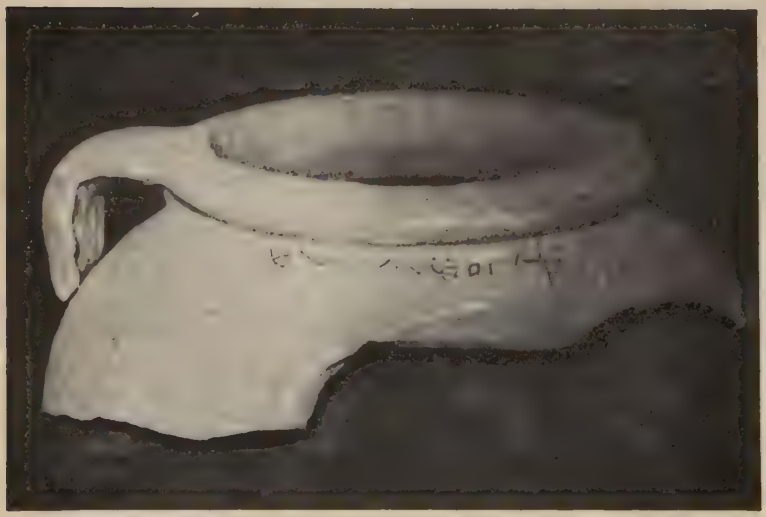
Queremos hablar hoy de un lote de tales jarras que se conserva en la isla de Menorca. No pasaron inadvertidas algunas de ellas hasta ahora, pues hace ya bastantes años apareció un estudio debido a F. Camps y Mercadal sobre *Tinajas de la época árabe-menorquina*, en la *Revista de Menorca*, vol. VII (1912), pp. 35-42. Lástima que el autor, por las trazas, no sabía árabe, y sus interpretaciones son muy defectuosas, a pesar de haber consultado a unos musulmanes de Argel y al prof. L. Nicolau d'Olwer de Barcelona. También el prof. D. F. Hernández Sanz, en su *Compendio de Geografía e Historia de la isla de Menorca*, p. 166, cita algunas de dichas jarras, pero sin intentar ninguna interpretación razonada de sus inscripciones.

Como quiera que después de tales ensayos y menciones se ha encontrado alguna otra jarra, fragmentaria, con inscripción árabe, ello nos ha incitado a presentar nuestro estudio. El número de tales jarras — en menorquín y mallorquín son llamadas *aufabias*, del árabe الخابية — que se ha conservado hasta el presente en la isla de Menorca es de una docena, enteras o fragmentarias. De ellas llevan inscripción árabe siete jarras. Hay que reconocer que, a menudo, la grafía de tales inscripciones es tan tosca, que no solamente es intraducible, sino que tampoco es le-

Ciudadela (Menorca). Museo episcopal. — Cántaro con inscripción árabe grabada.



Ciudadela (Menorca). Museo episcopal. — Parte superior, con la inscripción, del cántaro del grabado anterior.



Mahón (Menorca). Ateneo. — Fragmento de cántaro con inscripción árabe.

gible, pues los caracteres están sumamente degenerados. Para tener idea de ello — aparte las fotografías que presentamos [1] — pensemos que en el Levante de España aún se ven cántaros vulgares, los cuales ofrecen sobre su esmalte vidriado unos motivos o trazos decorativos en los que se vislumbran antiguos caracteres gráficos árabes, pero del todo desfigurados. El texto de tales inscripciones árabes suele ser muy breve, y en general ofrece sólo la fecha y el nombre del autor.

Así, la jarra (cf. lám. 17), propiedad del citado D. F. Camps y Mercadal, heredada por el mismo desde tiempo inmemorial y procedente del predio de Binihomaya y Son Seguí, ofrece la siguiente inscripción árabe: (?) سالم يسيع السنة ٧٩. *El año 79. Sālim...* (?)

La palabra السنة, o sea *el año*, está escrita de un modo tan desfigurado que sólo puede leerse gracias al contexto y a la comparación con otras jarras. A la fecha árabe: ٧٩ hay que suplir la cifra indicadora de la centena, lo que debe de ser un ٧ u ٨, o sea, el siglo VIII o el IX de la hégira.

2) En otra jarra, propiedad del expresado señor Camps, aparece una inscripción más larga, pero también de rasgos muy vacilantes: (?) عمر بن يسف الفقير سلم اتجمة, *el «faquir» Salim...* (?) *ᶜUmar ben Yusuf.*

Aparte la vacilación de algunos caracteres débese registrar la incorrección de escribir يسف por يوسف.

3) Quizá la más bella de todas estas jarras arábigomenorquinas, es la que se guarda en el Museo episcopal de Ciutadella. La inscripción, en caracteres muy toscos (cf. láminas 17 y 18, arriba), rodea buena parte del cuello de la jarra. He aquí un ensayo de lectura: امنة احمد بن الحاج احمد يقبل مسعود بن بوبكر *Obra de Aḥmad ben el Ḥāŷŷ Aḥmad para Masᶜūd ben Abū Bikr?*

Sólo con ciertas dudas ofrecemos esta interpretación, pues algunas palabras están escritas con mucha incorrección gráfica y

[1] Hemos de agradecer al Reverendo don Juan Gutiérrez su gentileza en ofrecernos las fotografías que publicamos.

gramatical (بو, *Bū*, por ابو, *Abū*), o sea, son testimonio de un habla dialectal.

4) En una jarra, propiedad de don José Seguí, de Alayor, se lee la siguiente inscripción, muy corta, ya que sólo ofrece el nombre del autor: يحيى بن هاشم, *Yaḥyà ben Hāšim.*

5) Otra jarra con inscripción árabe se guarda en dicha ciudad de Alayor, en el Figueral d'En Mascaró, empleándose dicha jarra como depósito del agua de lluvia. He aquí su texto, muy breve: محمد عيون, *Muḥammad [de] ʿUyūn (= Alayor).*

Solamente con dudas proponemos la lectura de este segundo nombre, ya que Alayor, al parecer, viene del plural عيون más el artículo árabe.

6) Jarra, propiedad de don Gabriel Saura de Ciutadella; ofrece sólo el nombre del autor, y el texto de la inscripción, quizá es el más claro de todos. He aquí su interpretación: امنة محمد بن الحاج موسى, *Obra de Muḥammad ben al-Ḥāŷŷ Mūsà.*

7) Por fin, en el Ateneo de Mahón se guarda la parte superior de una jarra, con su breve inscripción árabe en la parte inferior del reborde del cuello de la jarra, pero, por desgracia, los caracteres gráficos están tan degenerados e ilegibles, que sólo por comparación con otras inscripciones análogas se puede ensayar un intento de lectura (cf. lám. 18, abajo): السنة ٥١ ؟حمد: ؟يساف بن, *El año 51. ¿Aḥmad (Ḥmed) ben Yusef?*

En rigor, esta inscripción — en la que hay que suplir la cifra de la centena — ofrece un árabe tan bárbaramente transcrito, que ya parece el final de una tradición, a punto de desaparecer.

José Mª Millás Vallicrosa.

ALMERÍA ISLÁMICA

A la memoria venerada de mi padre, Rafael Torres Campos, nacido en Almería el año de 1853, fallecido en París en 1904.

De pocas ciudades hispanomusulmanas poseemos datos tan abundantes para ensayar la reconstrucción literaria de su estructura y de su evolución urbanas como de Almería. Su esquema figura en las páginas siguientes. Apenas si se alude en ellas a su historia, tanto política como económica, inseparables siempre. Tan sólo se incluyen los datos más imprescindibles para explicar el desarrollo de la ciudad; la exposición de su proceso histórico queda para otra ocasión. En el plano adjunto — en el que se han rectificado algunos datos del antes publicado — puede seguirse la descripción, excesivamente morosa y poco amena, pero tal vez útil, como modesto ensayo de reconstrucción histórica, a base de textos, documentos, planos y vestigios, de una ciudad de al-Andalus.

El solar: asentamiento.

Ocupaba la Almería islámica aproximadamente el mismo solar que la del siglo XIX, en el fondo y a la orilla de un golfo grande y profundo, buen abrigo para los navíos, comprendido entre el cabo de Gata a oriente y la punta de las Sentinas o del Sabinal a poniente. Las últimas e inmediatas estribaciones de las sierras de Almería y Énix, ramales de la de Gádor, que a su vez lo es de la Nevada, limitan su horizonte en esa última dirección, mientras hacia el este extiéndese por los campos de Almería y Níjar, dilatada planicie de forma triangular y tierras de aluvión de unas ocho leguas de extensión superficial, entre la sierra del cabo de Gata al este, la Alhamilla al norte, y las

citadas de Almería y Énix a poniente, cuyos últimos cerros llegan hasta la orilla del mar, su límite urbano a mediodía.

Todas ellas están formadas por montañas descarnadas, en las que apenas crece una pobre vegetación esteparia. El terreno en torno a la ciudad, excepto la llanura a su oriente, lo mismo que las sierras próximas, redúcese a un amontonamiento de rocas de agudas aristas entre las que no hay tierra. Parece, escribió el Idrīsī, como si se hubiera cribado el suelo para no dejar más que las piedras [1].

Escasea la lluvia en la siempre sedienta tierra almeriense; no es raro que pasen bastantes meses y aún años sin que el agua del cielo fecunde el suelo reseco [2]. Pero cuando el llano oriental recibe su regalo, llega a producir tres cosechas. Según Maqqarī, el trigo y la cebada se segaban en Almería cuarenta días después de su siembra [3].

Cuando muy de tarde en tarde llueve, las sierras, desprovistas de tierra vegetal, no absorben el agua caída, que corre torrencialmente por los muchos cauces y barrancos polvorientos — las ramblas — para perderse en el mar. La anchura y profundidad de esas ramblas, labradas por la erosión, son función directa de la extensión superficial de las tierras cuyas aguas recogen, es decir, de sus pequeñas cuencas, en las raras ocasiones de lluvias y tormentas. Las tierras arrastradas por las aguas van depositándose en la desembocadura para formar reducidos deltas, ganando terreno lentamente al golfo. El mayor es el del río de Almería o de Pechina — *wādī Baŷŷāna* en la época islámica —, cuyas aguas se pierden en el subsuelo antes de sa-

[1] *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Idrisi*, edic. Dozy y de Goeje (Leiden 1886), texto, p. 198; trad., p. 241.

[2] El alemán Jerónimo Münzer, llegado a Almería el 18 de octubre de 1494, dice que la comarca padeció dos años de sequía, pero había llovido copiosamente desde el 7 al 10 del mismo mes, por lo que daban infinitas gracias a Dios (Jerónimo Münzer, *Viaje por España y Portugal*, 1494-1495, trad. López Toro, Madrid 1951, p. 32).

[3] *Analectes*, I, p. 80. Escribió al-ʿUmarī que las cosechas de cereales eran en Almería, en gran parte, tributarias de la lluvia (Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār fi mamālik al-Amṣār*, I, *L'Afrique, moins l'Egypte*, trad. Gaudefroy-Demombynes, Paris 1927, p. 239).

lir al llano; su cauce, casi siempre seco, desemboca en el mar a poco más de 3 kilómetros a oriente de la ciudad.

Un cerro aislado, estrecho y largo, de peña viva y rápidas laderas, paralelo y a unos 350 metros de la orilla del mar, debió de ser solar de los primeros almerienses y emplazamiento más tarde de la alcazaba medieval. De 450 metros de longitud de oriente a occidente y 100 de ancho hacia su promedio, alcanza una máxima elevación de 85. A su pie, la costa forma una ensenada, fondeadero protegido de los vientos de levante y poniente. Desde lo alto del cerro se domina un dilatado horizonte marítimo. Dos pequeñas ramblas le bordean a levante y poniente, y un barranco le separa a norte de otra colina de la misma altura, también angosta y prolongada, última estribación de la sierra de Almería, que avanza sobre el llano en dirección sudeste.

En el siglo X, la ciudad se extendía por el cerro descrito y el terreno entre él y el mar. Al acrecentarse en la primera mitad del XI el número de sus pobladores, el núcleo urbano se extendió hacia poniente, por el muy reducido espacio, ligeramente ondulado, que quedaba en esa dirección al pie de las sierras, y, sobre todo, por la llanura oriental. Las sucesivas ampliaciones en esa última dirección tuvieron por límites los fosos naturales de varias ramblas, cauces formados por las aguas de lluvia caídas en las estribaciones de la sierra inmediata.

El agua del río, sobre todo en verano, según un autor islámico del siglo XIV, se distribuía gota a gota en los jardines almerienses [1]. No hay, pues, que imaginar, como se ha hecho modernamente [2], a la ciudad rodeada de alquerías regadas con prodigalidad por arroyos y acequias: poco más allá de sus murallas comenzaba la vegetación esteparia y el monte bajo, poblado de lobos y jabalíes, según refiere el Cura de los Palacios al

[1] Al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār*, trad. Gaudefroy-Demombynes, pp. 238-239.

[2] Francisco Javier Simonet, *Descripción del reino de Granada bajo la dominación de los Naseritas* (Madrid 1860), p. 101.

describir una cacería de los Reyes Católicos y el Zagal, recién entregada la ciudad por éste a los primeros en 1489 [1].

Un viajero que la visitó poco después alude a limoneros plantados en el patio de la mezquita mayor y a bellísimos y extensos huertos con palmeras y chumberas en el interior de la ciudad [2]. En las tierras de riego abundarían las moreras para la cría del gusano de seda.

Elogian algunos escritores la fertilidad de la ciudad con las conocidas hipérboles tan prodigadas por los poetas islámicos; otros la critican y menosprecian por su pobreza agrícola, con análoga aunque contraria exageración, y aún hay quienes, tal vez queriendo ser justos, mezclan alabanzas y vituperios.

¿A quién dar crédito? ¿A los ditirambos o a las críticas? En una España de fuertes y violentos contrastes, es Almería

[1] «... El monte era ahí cerca orilla de la mar, e mataron cuatro puercos monteses, en que ovieron mucho placer, e acaeció que estaba en el monte un lobo, e salió a lo raso, e como se vido aquejado de la gente, metióse en la mar, huyendo a nado» *(Historia de los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel*, escrita por el Bachiller Andrés Bernáldez, t. I, Sevilla 1870, pp. 273-274).

[2] El mismo viajero pondera los bellísimos huertos vistos al acercarse a la ciudad, «con sus cercas, sus baños, sus torres, sus acequias construídas al estilo de los moros, que no hay nada mejor» (Münzer, *Viaje por España y Portugal*, páginas 29-32). Pero los autores islámicos se refieren en cambio a los desolados alrededores de Almería, en contraste con la fertilidad del valle de Pechina, río arriba, a unas dos leguas, en el que abundaban huertos, jardines, viñas y molinos, propiedad de los habitantes de Almería, a la que se enviaban sus productos *(Description de l'Afrique et de l'Espagne par Idrisi*, texto, pp. 197 y 200; trad., pp. 240 y 245; al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār*, trad. Gaudefroy-Demombynes, p. 238). En la época de máxima prosperidad de Almería, sus vecinos de posición desahogada acostumbraban ir en primavera, con sus mujeres e hijos, a *al-Ḥāmma* (hoy baños de Sierra Alhamilla, en la falda meridional de ésta), fortaleza emplazada en lo alto de una montaña, con aguas termales muy concurridas; pagaban a veces hasta tres dinares mensuales por el alquiler de una habitación *(Description de l'Afrique et de l'Espagne par Idrisi*, texto, p. 200; trad., p. 245). En Pechina o Alhama estarían los *burŷ* (torres) citados por Maqqarī, propiedad de las gentes acomodadas de Almería, a las que se retiraban terminados sus quehaceres en la ciudad, entre ellos el de Ibn ʿAbbās, ministro de Zuhayr, en cuya puerta un letrado rencoroso escribió unos versos impertinentes preguntándole lo que hacía encerrado en la soledad de su finca (Maqqarī, *Analectes*, II, p. 360, según cita de Henri Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle*, Paris 1953, p. 144).

uno de los lugares en que éstos más se acusan. Vergeles y huertos de lujuriosa vegetación, evocadores del paraíso tanto para cristianos como para musulmanes, están empotrados entre rocas desnudas y calcinadas por el sol y tierras en las que no se cría más que esparto. El contraste es brutal entre la monótona tristeza de los lugares de completa aridez y color pardo, a los que no llega el agua, y las tierras pródigas y los huertos frondosos bien regados. Si se mira al fondo del estrecho valle, a ambos lados del cauce seco de la rambla, es la visión edénica, reflejada en los versos de muchos poetas musulmanes; al elevar un poco la vista, percíbense las laderas de las colinas desnudas.

En pocos lugares de la Península se acusa con tal intensidad el contraste entre el desierto estéril y el frondoso oasis. Pero la admirable lozanía de éste cuando el agua fecunda su suelo, convertíase en agostamiento en las prolongadas sequías, y según que el viajero llegase a Almería en uno u otro momento, su impresión era totalmente distinta.

Situada Almería en una región periférica, lejos de los caminos pasajeros; cercada de ásperas sierras, barreras que dificultaban sus comunicaciones terrestres; sin extensas comarcas inmediatas apropiadas para el cultivo cereal; mal provista de aguas superficiales y pobre de las de lluvia, su incierta vida y desarrollo tenían que ser función de los caminos del mar. Por ellos le llegaron desde la frontera costa africana, en no pocas ocasiones, el trigo y las vituallas necesarias para el sustento de sus pobladores. La agricultura apenas contribuía a la economía; Almería hubo de vivir del exterior [1].

[1] Del norte de África, con cuyos puertos sostenía tráfico regular y constante, llegaban a Pechina — la ciudad antecesora de Almería — los víveres necesarios para el sostenimiento de sus pobladores (Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, p. 38; trad., p. 48). En el siglo XIV, dice al-ʿUmarī, Almería suplía su insuficiente recolección de cereales con los importados del litoral africano (*Masālik al-abṣār*, trad. Gaudefroy-Demombynes, p. 239).

Urci, Baŷŷāna y los orígenes de Almería.

Urci. — Agrupaciones humanas de alguna importancia existieron desde los primeros siglos de nuestra era aguas arriba del río de Pechina, donde las subterráneas afloran en su mismo cauce, es decir, en la ciudad que daba nombre al río, llamada Baŷŷāna por los musulmanes [1], y en sus inmediaciones. El solar de la futura Almería, de tierra estéril, desprovisto de agua corriente — el río, seco además casi siempre, dista, como se dijo, una media legua larga — no ofrecería condiciones favorables para la existencia de una comunidad humana numerosa. La Baŷŷāna islámica sucedió en el mismo lugar a una ciudad romana, Urci, como luego se dirá, *oppidum* de la España Tarraconense, lindando con la Bética, sobre la costa, lo mismo que Barea, según Plinio [2], estación en la calzada de Cástulo a Malaca que figura en el Itinerario de Antonino [3]. La cita también Ptolomeo [4]. Según Pomponio Mela, Urgi estaba en el golfo Urgitano — *sinus Urgitanus* — entre Cartagena y Adra (Abdera) [5]. Al golfo Urcitano alude también Marciano Capela [6]. Hűbner publicó una lápida encontrada en Urci y varias sepulcrales de urcitanos existentes en Osma, Valencia y Barcelona [7].

[1] El nombre Baŷŷāna debe proceder de la existencia en el mismo lugar de una heredad o *fundus Baianus*, como el citado en una inscripción que figura en una pequeña lámina de bronce hallada en Bonanza (Aemilius Hűbner, *Inscriptionum Hispaniae latinarum supplementum*, Berlín 1892, nº 5.406, pp. 844-845).

[2] Plinio, *Hist. nat.*, lib. III, 19.

[3] La calzada iba de Cástulo (Cazlona) a Malaca (Málaga).

[4] Ptolomeo, 2, 6, 14.

[5] *Urgi in sinu quem Urgitanum vocant, extra Abdera, Suel, Ex, Maenaba, Malaca... (De situ orbis,* lib. II, 94).

[6] *L. 6 de grammatica.*

[7] *Inscriptiones Hispaniae Latinae*, edidit Aemilius Hűbner (Berlín 1869), nos 2.818, 3.524 y 3.750, pp. 387, 476-477 y 506; *Supplementum*, número 6.158, pp. 877 y 985. Las citas anteriores, en esta obra y en la *Historia eclesiástica de España*, por Zacarías García Villada, tomo I (1ª parte) (Madrid 1929), p. 160, que sitúa Urci, equivocadamente, junto a la torre de Villaricos, siguiendo al abate Masdeu, es decir, en la costa de Levante, doblado el cabo de Gata. Según el Itinerario de Antonino, la calzada de Cástulo a Málaga iba por

Fué Urci sede episcopal de remoto origen, según la tradición referente a los siete Varones apostólicos llegados a la Península, uno de los cuales, San Indalecio, figura como su primer obispo. Uno de sus sucesores, Cantonius, asistió al concilio de Iliberis en 309 [1], y aún se cita en 862, bajo el dominio islámico, un Genesio, obispo *urcitanus* [2]. Subsistía el nombre de la ciudad romana siglos después: los *Anales Toledanos I*, al referir el traslado en 1084 del cuerpo de San Indalecio al monasterio aragonés de San Juan de la Peña, dicen: «Mudaron el cuerpo de S. Indalecio a la Cibdad de los Moros, que avie nombre Urcitana» [3].

Esa ciudad de los moros, era, según la tradición eclesiástica, Pechina. Refiere el P. Flórez que, al hablar el monje Ebretmo de la traslación del cuerpo de San Indalecio, no menciona más población que Paschena [4].

Un texto de al-Bakrī, que vivió en Almería en la corte de

el camino natural de todos los tiempos, el valle del río de Baŷŷāna (hoy llamado de Almería). Las dos mansiones anteriores a Urgi eran Acci (Guadix) y Alba (Abla). Desde ésta a Urgi, había 34 millas y 32 de Acci a Alba, distancias que convienen perfectamente a esos lugares, si suponemos a Urgi en Pechina. Después, la vía seguía por las mansiones de Turaniana y Murgi, situadas por Hűbner en las ventas de Agua Dulce y en el campo de Dalias, respectivamente, lugares ambos para los que convienen las respectivas distancias de 16 y 12 millas del Itinerario. El situar a Urci hacia Villaricos es gran error. Junto a Benahadux y cerca de Pechina, en el cerro del Paredón del Chuche, se han reconocido en fecha reciente restos de una extensa ciudad romana, abastecida de agua desde Araoz, y un gran castillo con gruesos murallones (*Noticiario arqueológico hispánico, I, 1952*, Madrid 1953, pp. 217-218).

[1] *Esp. Sag.*, LVI, p. 203. En la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, escrita en la segunda mitad del siglo XII, se llama Urgi a Almería, al referir la conquista de esta ciudad por Alfonso VII (edic. Sánchez Belda, Madrid 1950, § 285, p. 182).

[2] *Esp. Sag.*, VII, p. 92.

[3] *Esp. Sag.*, XXIII, p. 382. Para la fecha del traslado, equivocada en el manuscrito utilizado por el P. Flórez, en su edición de los *Anales*, véase *Esp. Sag.*, VIII, pp. 225-226.

[4] *Esp. Sag.*, VIII, pp. 225-228. Don Gabriel Pasqual y Orbaneja, en el siglo XVII, en su *Vida de San Indalecio y Almería ilustrada* (Almería 1699), parte I, p. 54, y parte III, p. 15, y don Francisco Javier Simonet, hace poco más de medio siglo, en la *Historia de los mozárabes de España* (Madrid 1897-1903), páginas 662-663, afirmaron la identidad de los solares de Urci y Pechina.

al-Muʿtaṣim, vestigio de su obra geográfica escrita o terminada en 460/1067-1068 [1], recogido por al-Ḥimyarī, parece asegurar la identidad de solar de las ciudades romana e islámica: *wa-madīnat Urš wa-hiya Baŷŷāna* («y la medina Urs que es Pechina»). [2] Aunque ignorante en ciencia etimológica, no creo que sea hipótesis descabellada la de suponer que el topónimo Urš no es más que la adaptación al idioma árabe del latino Urci.

Veamos cuándo aparece el de Baŷŷāna que sustituiría a ambos. Al entrar los Omeyas en al-Andalus, instalaron en la comarca cuya capitalidad fué más tarde Baŷŷāna a los Banū Sirāŷ, originarios de la tribu arábiga de Quḍāʿa, con la misión de vigilar la costa inmediata y defender el litoral. La comarca llamóse desde entonces Urš al-Yaman, por poblarla los yamaníes [3]. Amenazada en una de las expediciones de los normandos contra las costas andaluzas y magribíes (la primera tuvo lugar en 229/844; la segunda en 244/858 o 245/859), los árabes que la habitaban establecieron una torre de vigilancia *(miraʾā)* en el que después fué solar de Almería, y levantaron otras de defensa *(maḥāris)*, en las que residían en *ribāṭ*, es decir consagrados al retiro espiritual y al adiestramiento militar [4]. Junto a la *mariyyat Baŷŷāna*, identificable con la primera, desembarcaron,

[1] *Encyclopédie de l'Islām*, t. I (Leiden-París 1913), pp. 619-620; Jacinto Bosch Vilá, *Al-Bakrī: dos fragmentos sobre Barbastro*, apud *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, III, Zaragoza 1947-1949, pp. 243 y 247.

[2] Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, p. 245; trad., p. 246. Sin embargo, el sabio arabista dice en otro lugar de esta obra — p. 47, n. (3) — que, según el texto mismo la palabra *Urš* se explica por el clásico *Arš*, «tierra dada como regalo o como precio de sangre». Es natural que al-Ḥimyarī, al escribir en una época tardía en la que se había borrado el recuerdo de Urci, buscara una interpretación a la palabra Urš. Refuerza la hipótesis de la conversión por los árabes del nombre latino Urci en Urš, el ejemplo de Guadix, la Acci romana, que aquéllos llamaron Āš *(wādī Āš)*. (Debo esta sugestión al señor García Gómez).

[3] Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, p. 38; trad., p. 47. Otros, distritos cercanos, según el distinguido arabista, se conocían con nombres análogos, sin duda por poblarlos también los yamaníes: Urš al-Yamaniyyīn (región de Guadix); Urš al-Yamānī (región de Alcolea, Monterrubio y Fiñana); Urš al-Yamāniyya (con Huéneja); Urš Qays (región de Marchena — despoblado —, Mondújar y Alboloduy) (*Ibidem*, p. 47, n. [3]).

[4] Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, p. 183; trad., p. 221.

en el año 271/884-885, en el reinado de Muḥammad I, si damos crédito para esta fecha a un autor de hacia 1300 [1], marinos andaluces aventureros que, formando dos colonias procedentes, respectivamente, de los distritos de Ilbīra y Tudmir, fundaron hacia 262/875-876 la nueva ciudad de Ténès, en un lugar en el que acostumbraban invernar [2].

Bien acogidos por los indígenas beréberes de los alrededores, la nueva ciudad creció a la sombra de un mercado. Pero al comienzo de la primavera siguiente la abandonaron, por lo malsano del lugar, embarcando en sus navíos rumbo a las costas andaluzas. Desembarcados, como se dijo, en la atalaya *(al-mariyya)* de Baŷŷāna, se hicieron dueños de esta ciudad, instalándose en ella [3]. Les atraería tal vez la urbe romana, más o menos decaída, con fuentes y abundantes huertas, y su situación algo apartada de la costa y menos expuesta por ello a imprevistos ataques marítimos [4]. Es ésta la referencia, salvo error, al más viejo hecho en el que se cita el topónimo Baŷŷāna, que, a partir de fines del siglo IX y en el siguiente, aparecerá con alguna frecuencia en las crónicas musulmanas y aún, como se vió en páginas anteriores, en textos cristianos.

El doble nombre de las ciudades hispánicas en los siglos siguientes al de la invasión, uno latino en trance de extinción, y arábigo el otro, no es hecho insólito: recordemos a Qasṭīliya = Ilbīra e Iliberis = Garnata.

[1] El autor de los *Manāhiŷ al-fikar*, muerto en 718/1318-1319 (Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Argel 1924, p. 59).

[2] Antes de desembarcar en la *mariyyat Baŷŷāna* lo hicieron, según al-Bakrī, en el viejo puerto de Aškūbāriš (¿Escombreras?, cabo e isla a la entrada del de Cartagena), al oeste del puerto de Aqīla (Aguilas) *(Description de l'Afrique septentrionale par al-Bekri*, trad. de Slane, Argel 1913, texto, p. 81; trad., p. 163). También Yāqūt menciona en la primera mitad del siglo XIII a la *mariyyat Baŷŷāna* (*Muʿyam al-buldān*, ed. Wüstenfeld, IV, p. 517).

[3] *Description de l'Afrique septentrionale, par al-Bekri*, texto, pp. 146-148; trad., pp. 128-129.

[4] En esa época era frecuente el asentamiento de las ciudades de alguna importancia a cierta distancia de la costa, para evitar ataques por sorpresa. Así, en el Magrib, Ténès estaba a dos millas del mar y Nakur, capital en los siglos VIII al X de un pequeño reino, aún más apartada de la bahía de Alhucemas, a pesar de lo cual se la llama puerto.

Hasta la llegada de los marinos, Baŷŷāna se componía de una serie de caseríos o barrios *(ḥārāt)* dispersos, en cuyo centro había una mezquita suntuosa, construída poco antes por ʿUmar b. Aswad [1].

El año 276/889-890, Sawār b. Ḥamdūn, jefe de la liga árabe de Ilbīra, emprendió una expedición militar contra Baŷŷāna, ciudad aún desprovista de fortificaciones. Al frente de los marinos que la poblaban estaba ʿAbd al-Razzāq b. ʿĪsà, representante del emir ʿAbd Allāh, buen administrador y perseguidor implacable de malhechores y gentes de mal vivir, que ayudado por los jefes de sus confederados árabes, los Banū Aswad, mantenía en perfecto orden la región, hasta el extremo de que los comerciantes extranjeros dejaban sus mercancías en la vía pública, sin que nadie se atreviese a tocarlas. La paz y la seguridad atraían a las gentes, con lo que Baŷŷāna crecía y prosperaba de continuo [2].

Este progreso despertó la envidia y los celos de los árabes, en minoría y despreciados por el resto de los habitantes. Al recibir una buena indemnización, y mediando los vecinos árabes, Sawār suspendió el ataque. Al ser asesinado éste, su sucesor Saʿīd ben Ŷūdī, en connivencia con los árabes de ʿUrš al-Yaman, se dirigió a atacar a Baŷŷāna, aún no amurallada. La lucha se prolongó tres días sin resultado y durante ella llegó al puerto de *al-mariya*, en la bahía de Baŷŷāna, Sunier o Suniero II, conde de Ampurias *(Šanīr Qūmes Ambūrs)*, al frente de una flotilla de quince navíos. Incendió muchas embarcaciones ancladas en el fondeadero y desembarcó con sus tripulaciones para dirigirse a saquear Baŷŷāna.

[1] Lévi-Provençal, *La Péninsule iberique*, texto, pp. 38-39; trad , pp. 47-48, y *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba*, trad. de García Gómez, t. IV de la *Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal, Madrid 1950, p. 160. Sobre la mezquita de Pechina, véase también *Arte califal*, apud t. V de la *Historia de España* dirigida por Menéndez Pidal, Madrid 1957, pp. 417-418.

[2] El tráfico de esclavos contribuyó en gran medida a la prosperidad de Baŷŷāna. Desde el centro de Verdún los llevaban a una ciudad situada detrás de la almeriense, donde eran castrados por judíos (A. Mez, *El Renacimiento del Islam*, trad. Vila, Madrid-Granada 1936, pp. 423-424). La noticia procede de al-Muqaddasī, que escribía en 985.

Al ver Saʿīd ben Ŷūdī la flota de Sunier, se retiró a Granada, creyendo que llegaban importantes refuerzos a los marinos de Baŷŷāna. Estos trabaron con los catalanes del conde de Ampurias un combate terminado con un arreglo en el que se convino el canje de prisioneros y un trueque comercial. Después, los navíos cristianos se hicieron a la mar [1].

Los pocos escritores contemporáneos que han aludido a estos hechos suponen que entre los marinos de Pechina abundaban los mozárabes, lo que ni Ibn Ḥayyān ni al-Bakrī dicen explícitamente, pero es muy verosímil por sus luchas con los árabes granadinos de Sawār y Saʿīd ben Ŷūdī y la conservación en la ciudad del cadáver de San Indalecio hasta su traslado a Aragón a fines del siglo XI, reliquia que hemos de suponer se guardaría en una iglesia. Lévi-Provençal sospecha que la estatua colocada por los marinos sobre una puerta de Pechina al construir su cerca, como la que había sobre la puerta del puente de Córdoba, representaba a la Virgen.

Tras estos hechos, que estuvieron a punto de terminar con la próspera situación de Baŷŷāna, justifícase la afirmación de al-Ḥimyarī de haber pedido los marinos al emir ʿAbd Allāh, al ocupar éste el trono en 275/888, autorización para fortificar los alrededores de su alcazaba y ampliar su perímetro, así como el mantenimiento de su gobernador, con el que estaban conformes [2]. Concedidas ambas, unificaron el poblado, protegiéndolo

La curiosa y poco conocida historia de la federación de los marinos de Pechina ha sido detalladamente relatada por Lévi-Provençal, en su *España musulmana*, t. IV de la *Historia de España* dirigida por Menéndez Pidal, pp. 223-228, según Ibn Ḥayyān, que a su vez siguió a ʿĪsà al-Rāzī (P. Melchor M. Antuña, *Chronique du règne du calife umaiyade ʿAbd Allāh à Cordoue*, Paris 1937, pp. 53 y 87-89; «*Al-Muqtabis*» *de Ibn Ḥayyān*, trad. Guráieb, *Cuad. de Hist. de Esp.*, XXI-XXII, 1954, pp. 336-338), y *Description de l'Afrique septentrionale, par al-Bekri*, en las páginas antes citadas.

[2] No es fácil unificar los relatos de Ibn Ḥayyān, al-Bakrī y al-Ḥimyarī, para formar uno seguido y coherente, pues son contradictorios. Esa fecha de 275/888 para la autorización de edificar a Baŷŷāna procede de al-Ḥimyarī. Pero Ibn Ḥayyān afirma en un lugar de su *Muqtabis* que empezaron a levantarla durante el emirato de Muḥammad (238/852-273-886) («*Al-Muqtabis de Ibn Ḥayyān*, trad. José A. Guráieb, *Cuadernos de Historia de España*, Universidad de

con una cerca. Baŷŷāna, para cuya edificación tomaron modelo de Córdoba, acrecentóse mucho al recibir una intensa corriente inmigratoria de gentes huídas de las continuas revueltas que asolaban por entonces al-Andalus, en busca de la residencia tranquila y el asilo seguro que les ofrecía esa ciudad, con lo que creció y se elevaron numerosos arrabales a su alrededor [1]. Había en ella once baños, telares en los que se fabricaban tejidos de seda y comercios prósperos [2]. Desde entonces, los marinos de Baŷŷāna vivieron en sus costas fuertes y tranquilos.

Urci = Baŷŷāna, ciudades marítimus; la mariyat Baŷŷāna. — Sitúan la Urci romana Pomponio Mela y otros autores, como se dijo, en el *sinus* — golfo — *urgitanus;* Plinio sobre la costa. Era, pues, ciudad marítima, pero asentada a alguna distancia de ella y con un puerto o desembarcadero próximo. Por las condiciones naturales de la comarca y de su litoral y por la historia posterior no pudo estar más que en el que después fué solar de Almería, en el lugar o en las proximidades donde la calzada romana, que venía desde Abla, aguas arriba, por la vía natural del valle del río de Almería, se acercaba a la costa para proseguir bordeándola hasta Málaga.

Baŷŷāna no sólo heredó el solar de la ciudad romana, sino también su puerto. Los aventureros procedentes de Ténès desembarcaron en la *mariyyat Baŷŷāna*, según se dijo, para establecerse en la ciudad así nombrada; sus actividades eran, en gran parte, marítimas; mantenían un tráfico continuo con las ciudades de la costa africana y de ellas recibían en ocasiones los mantenimientos necesarios a su subsistencia [3]. Las mismas razones geo-

Buenos Aires, XVII, Buenos Aires 1952, p. 158). En lugar distinto, el mismo autor afirma que los marinos edificaron la ciudad de Baŷŷāna por orden de los emires al-Mundir y de su hermano ʿAbd Allāh (*«Al-Muqtabis» de Ibn Ḥayyān*, trad. Guráieb, *Cuad. de Hist. de España*, XXI-XXII, 1954, p. 336).

[1] Edificaron también veinte ciudadelas en la región, entre ellas Wādī (¿Guadix?); al-Ḥamma (Alhama la Seca o Sierra Alhamilla); al-Ḥābiya (Alhabía); Buršāna (Purchena); Abla; Banū Tāriq (Bentarique) y la fortaleza de Nīšar (Níjar) (*«Al-Muqtabis» de Ibn Ḥayyān*, trad. Guráieb, apud *Cuadernos de Hist. de España*, XVII, p. 158).

[2] Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, p. 38; trad., p. 49.

[3] Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, p. 38; trad., p. 48.

gráficas e históricas obligan a situar el puerto de Baŷŷana, ciudad asentada junto al río al que daba nombre, y no en el terreno llano de su desembocadura, sin posible defensa y con delta que impedía la existencia de fondeadero próximo, en el cerro de Almería, en excelentes condiciones defensivas y con un puerto natural bien resguardado a su pie. Ibn Ḥawqal e Ibn Ḥayyān llaman a Almería *furḍa Baŷŷāna*, es decir, el puerto de Pechina [1]. En él estaría uno de los barrios dispersos que, según al-Ḥimyarī, integraban Baŷŷāna cuando en ella se establecieron los marinos procedentes de Ténès. La falta de agua y aridez consiguiente, en contraste con la abundancia de ella y la frondosidad de las huertas y jardines en torno a Baŷŷāna, además de la mayor seguridad, ya señalada, en caso de ataque marítimo, justifican que ese caserío del puerto de Baŷŷāna tuviera escasa población. El cerro de Almería debió de estar habitado desde tiempos neolíticos [2]; bajo la dominación romana no suena nombre alguno de *oppidum* que pudiera suponerse en él [3], ni se han encontrado, que sepamos, huellas acreditativas de su población por entonces.

En el siglo X, sobre todo desde el advenimiento al trono de ᶜAbd al-Raḥmān III, la *mariyyat Baŷŷāna*, sin duda uno de los más prósperos arrabales de esta ciudad, comenzó a crecer, mientras disminuía la importancia de Baŷŷāna, absorbida por su puerto. A ello contribuyó el desarrollo de la marina de al-Andalus, cuyos fondeadero y arsenal estaban en el fondo del golfo, al pie de la atalaya. La flota de ᶜAbd al-Raḥmān III, afirma Ibn Jaldūn, constaba de unos doscientos navíos, cuyo *qā'id* se llama-

1 *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Idrisi*, p. 243, n. 3.

2 Don Juan Cuadrado Ruiz, director que fué del Museo arqueológico provincial de Almería, me dijo haberse encontrado cerámica neolítica en las laderas del cerro de la Alcazaba, en las que hay oquedades que pudieron servir de excelente refugio a pequeños grupos humanos en esa época.

3 A no estar situada Almería en la mansión de Turaniana, que sigue a la de Urci en la calzada de Cástulo a Málaga, según el Itinerario de Antonino, y que Hübner supuso estuvo en las ventas de Agua Dulce. Si fuese posible la derivación del topónimo Turaniana del latino *Turris* y la distancia aproximada en millas no lo impidiese, podría pensarse que en tiempos imperiales una torre precedió a la atalaya de los islámicos de el solar de Almería. Es problema digno de estudio.

ba Ibn Rumāḥīs. Tenían su fondeadero en los puertos de Baŷŷāna y Almería [1].

Tras la vuelta de Baŷŷāna en 310/922-923 a la obediencia de la autoridad omeya [2], de la que estaría apartada en los turbados años anteriores, ʿAbd al-Raḥmān III, a ruegos de su vasallo Mūsà b. Abī-l-ʿĀfiya, emir de los Miknāsa y gobernador de una extensa región del Magrib occidental, ordenó a los habitantes de aquélla y de otros lugares de la costa que equipasen quince navíos de guerra con soldados, armas y municiones, destinados a atacar la isla de Arshgul, hoy Rachgoun, frente a la desembocadura del Tafna. Regresaron de la expedición en ramaḍān 320/septiembre-octubre 932 sin haber podido conquistarla [3].

Otro hecho algo posterior, mediado ya el siglo X, demuestra la importancia de la *mariyyat Baŷŷāna* como puerto y arsenal de los navíos califales. En 344/955-956, ʿAbd al-Raḥmān III había enviado a Oriente un gran navío, de insólito tonelaje, cargado de mercancías. En las costas de Ifrīqiya atacó a otro barco, que conducía a un mensajero enviado por el gobernador musulmán de Sicilia al califa fāṭimí al-Muʿizz. Los tripulantes del navío andaluz se apoderaron de los despachos dirigidos a ese soberano. La respuesta fué una expedición de la flota siciliana al puerto de Almería, en el que sus tripulantes incendiaron todos los barcos allí anclados, incluso el agresor, regresado de Alejandría con mercancías y cantoras para el califa. Desembarcados los tripulantes de la escuadra siciliana, se entregaron en Almería a la matanza y al saqueo, apoderándose de crecido botín y muchos cautivos [4].

[1] *Prolégomènes historiques d'Ibn Khaldoun*, trad. de Slane, II (Paris 1865), p. 40. Hay error, naturalmente, en el manuscrito del texto o en la traducción al hacer de *mariyyat Baŷŷāna* dos puertos.

[2] *Una crónica anónima de ʿAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir*, edic. y trad. por E. Lévi-Provençal y Emilio García Gómez (Madrid 1950), pp. 139-140.

[3] *Description de l'Afrique septentrionale, par al-Bekri*, texto, p. 78; trad., p. 158; Lévi-Provençal, *España musulmana*, p. 314.

[4] Ibn al-Aṯīr, *Annales du Maghreb et de l'Espagne* (Argel 1898), texto, pp. 384-385; trad., pp. 358-359; Lévi-Provençal, *España musulmana*, pp. 319-320.

El puerto de Baŷŷāna era, al mismo tiempo que arsenal o apostadero de la flota andaluza, lugar de comunicación con el norte de África y el Mediterráneo oriental. En ṣafar (agosto) del 338/949 desembarcaron en dicho puerto los embajadores que el emperador bizantino Constantino VII Porfirogeneta envió al califa cordobés [1].

Testimonia la importancia marítima e industrial de la *mariyyat Baŷŷāna* en la primera mitad del siglo X el historiador al-Rāzī (nacido antes de 274/887 y muerto, probablemente, en 344/955-956). Según la antigua versión castellana de la traducción al portugués de su obra *Ta'rīj mulūk al-Andalus*, Almería «es llave de ganancia et de todo bien, et es morada de los sotiles maestros de galeas, et façen y muchos pannos de seda con oro et mui nobles; et el su castillo yaze sobre la mar» [2].

Al-mariyya = Almería. — Según al-Ḥimyarī, la ciudad de Almería era de fundación moderna, levantada por orden de ᶜAbd al-Raḥmān III, que mandó rodearla de sólidas fortificaciones en el año 344 (955-956) [3].

Esa fecha de fundación de Almería ha de entenderse como la de conversión del arrabal con la atalaya, seguramente fortificada y sobre el cerro ocupado más tarde por la alcazaba, en *madīna*, al construir la cerca protectora del núcleo urbano a su pie: «la *madīna* de Baŷŷāna, que es *al-Mariyya*», escribió Idrīsī [4]. Pues de la existencia anterior del arrabal, con puerto concurrido, atarazanas e industria de lujo, ya se hizo mención. La confirma,

[1] Maqqarī, *Analectes*, I, pp. 235-237, y adaptación Gayangos, II (Londres 1843), p. 140; Ibn ᶜIḏārī, *Bayan*, II, texto, p. 231; trad., p. 357; Lévi-Provençal, *España musulmana*, pp. 351-352.

[2] *Memoria sobre la autenticidad de la crónica denominada del moro Rasis*, por don Pascual de Gayangos, apud *Memorias de la Real Academia de la Historia*, VIII (Madrid 1852), p. 38; E. Lévi-Provençal, *La «Description de l'Espagne» d'Aḥmad al-Rāzī* (Al-Andalus, XVIII, 1953, p. 67).

[3] Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, p. 183; trad, p. 221. Un autor musulmán de fecha avanzada — siglo X h., XVI J.-C. — Aḥmad b. ᶜAlī Maḥallī, llamado Ibn Zeubel, en su obra *Tuḥfat al-mulūk*, dice que Almería fué fundada por el emir Muᶜāwiya ben Muḥammad (Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, pp. 145-146).

[4] *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Idrisi*, p. 245, n. 1.

además, el hallazgo en Almería de varias lápidas sepulcrales de mármol, impropias de un medio rural, de gentes fallecidas en 312/924 (dos); ¿317?/929, y 320/932 [1], es decir, antes de la supuesta fundación de la ciudad.

El geógrafo oriental Ibn Ḥawqal, llegado a al-Andalus en los últimos años del reinado de ᶜAbd al-Raḥmān III, después de 340/951, y que escribió, al parecer, en 976 su *Libro de los caminos y de los reinos*, afirma la antigüedad de todas las poblaciones de al-Andalus, excepto de dos modernas: Santarén y el puerto de Pechina y la capital de su provincia, es decir, Almería. Pondera, a la par, los tejidos de lino fabricados en Baŷŷāna y exportados a Egipto, la Meca y el Yemen [2].

El acrecentamiento de *al-Mariyya* produjo la decadencia de Baŷŷāna, cuyos habitantes emigraron a aquélla [3]; despoblada y en ruinas la describe Idrīsī en la primera mitad del siglo XII; tan sólo — dice — subsistía su mezquita mayor aislada, y entre ruinas [4]. En adelante, la capitalidad del distrito o *kūra*,

[1] E. Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne* (Leiden-Paris 1931), nos 110-112, pp. 103-104; *Arabic inscriptions of the Hispanic Society of America*, por Werner Caskel (Nueva York 1936), I, p. 1.

[2] *Ṣūrat al-arḍ*, edic. Kramers, I, p. 110, según cita de Lévi-Provençal, *España musulmana*, t. V de la *Hist. de España* dirigida por Menéndez Pidal, p. 184. En cambio, el persa al-Iṣṭajrī, en su obra *Masālik al-mamālik*, escrita en la primera mitad del siglo X (hacia 921) — revisión de otra obra más antigua, de Abū Zayd al-Balji (*Encyclopédie de l'Islam*, II, p. 596)—no menciona a Almería, mientras en sus itinerarios figuran los de Córdoba, Málaga y Murcia a Pechina, ciudad esta última, dice, la única de fundación moderna entre las de al-Andalus (*B. G. A.*, edic. de Goeje, I, p. 46).

[3] El traslado de los habitantes de Pechina a Almería, en la *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Idrisi*, texto, p. 200; trad., p. 245. Señalan también ese éxodo al-Dimašqī, *Cosmographie*, edic. Mehren (San Petersburgo 1866), página 243, y al-ᶜUmarī, *Masālik al-abṣār*, trad. Gaudefroy-Demombynes, p. 238. Al-Dimašqī añade que los emigrantes de Pechina llevaron a Almería el comercio de la seda.

[4] *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Idrisi*, texto, p. 200; trad , p. 245. Sin embargo, el geógrafo oriental al-ᶜUmarī, en el siglo XIV, describe a Pechina como villa importante, con olivos, viñas y extensos jardines en los que crecían abundantes frutos (*Masālik al-abṣār*, trad. Gaudefroy-Demombynes, página 238).

antes en Pechina, pasó a Almería [1]. El auge de ésta y la decadencia de la primera, modesta aldea de labradores desde entonces, trajeron como consecuencia que el nombre genérico *al-mariyya* — la atalaya — pasase a ser el de la nueva ciudad, perdido el de la cercana a cuya sombra había comenzado a desarrollarse [2].

En la segunda mitad del siglo X era *al-Mariyya* el puerto más frecuentado y activo de al-Andalus, ingreso de las gentes llegadas de Oriente, emporio de riqueza, escribía Yāqūt [3], al que abordaban los navíos y en el que embarcaban y desembarcaban los viajeros del Africa septentrional y del Oriente mediterráneo, camino de la corte cordobesa.

En 353/964 al-Ḥakam II, ante la amenaza de desembarco de tropas del califa fāṭimí de Ifrīqiya en las costas andaluzas, se trasladó desde Córdoba al puerto de Almería para visitar las importantes obras de defensa que en él había ordenado hacer y el *ribāṭ* de al-Qabṭa (en el cabo de ese nombre, hoy de Gata), y conocer la situación de los habitantes de la comarca. Algún tiem-

[1] *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Idrisi*, texto, p. 200, trad. página 245.

[2] Al-Rāzi escribió, según la corrompida versión conservada, que Almería era una «atalaya sobre el mar, que yaze en tal lugar, que non puede por la nave venir cosa grande ni pequenna para Espanya, que del non la vean» (Gayangos, *Memoria sobre la autenticidad de la crónica denominada del moro Rasis*, apud t. VIII de las *Memorias de la Real Academia de la Historia*, p. 38; Lévi-Provençal, *La «Description de l'Espagne» d'Aḥmad al-Rāzī*, apud Al-Andalus, XVIII, p. 67). A través de las dos versiones se ha conservado la traducción exacta de la palabra *al-mariyya*: atalaya o torre de vigía. Bien guiado por Diego de Urtea, acertó Covarrubias al suponer la existencia en aquel lugar, «como muchos afirman, alguna gran torre, de donde se descubriese mucha mar y tierra, y de allí aver tomado el nombre de Almería» *(Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Barcelona 1943, página 97). La exacta interpretación de *al-mariyya* por la atalaya la dieron también Dozy *(Description de l'Afrique et de l'Espagne*, n. 3 de la p. 243), y don Miguel Asín Palacios *(Contribución a la toponimia árabe de España*, Madrid-Granada 1940, p. 68). Hay que desechar, pues, la etimología de «el espejo», muy difundida desde el siglo XVI y que ha dado lugar a algunas leyendas. Había otra *mariyya* al sur de Granada: la *mariyyat* Ballish, hoy Vélez-Málaga (*Description de l'Afrique et de l'Espagne par Idrisi*, texto, p. 199; trad., pp. 243-244).

[3] *Muʿŷam al-buldān*, ed. Wüstenfeld, IV, p. 517.

po después, en ramaḍān del año 360/fines de junio de 971, el califa, ante nueva amenaza de desembarco de los normandos, envió a Almería al jefe de la flota para armar los navíos, reunir todas las fuerzas navales, llevarlas a Sevilla, y proteger el litoral occidental [1].

En el puerto andaluz embarcaron con destino a Ifrīqiya en el año 365 / 975-976 los príncipes idrīsíes que Gālib había llevado a Córdoba, molestos huéspedes alejados por al-Ḥakam II [2].

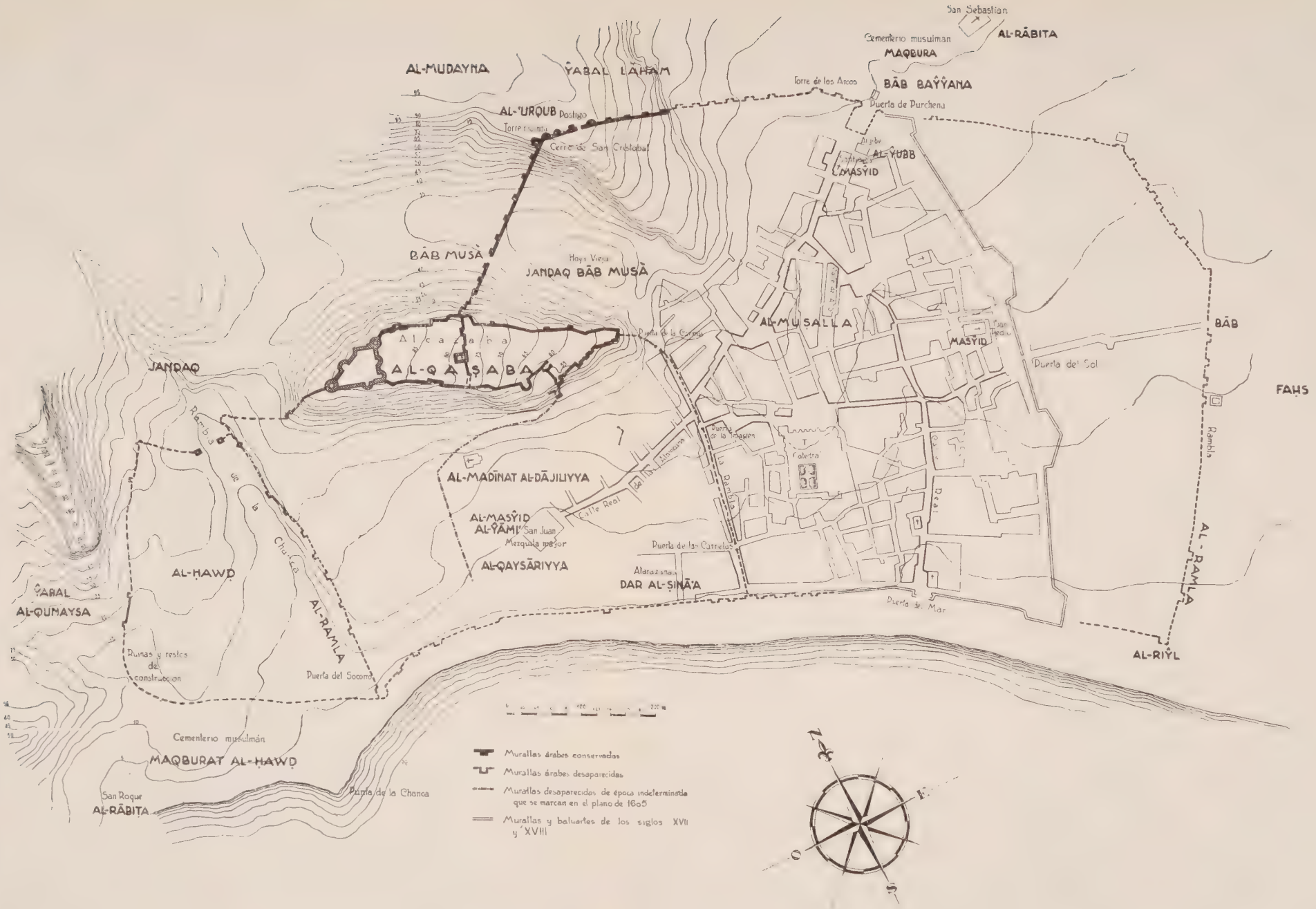
Estructura y desarrollo de la ciudad islámica. La cerca.

El estudio de la estructura de la Almería islámica y de su evolución urbana realízase a continuación a base de noticias de viajeros, geógrafos e historiadores medievales [3]; de los restos

[1] Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, II, texto, p. 183; trad. pp. 390 y 399. Al-Bakrī cita el puerto de Qabṭat Banī Aswad, frente al de Arshgul, en la costa africana, y a dos días de navegación (*Description de l'Afrique septentrionale, par al-Bekri*, trad. de Slane, p. 180). Algún viejo mapa catalán llama «de Capta» al actual cabo de Gata. Ibn Jātima, en su obra inédita, citada más adelante, menciona el *ŷabal al-Qabṭa*, es decir, la sierra de Gata.

[2] *Qirṭās*, trad. Huici (Valencia 1918); trad. Beaumier (Paris 1860), páginas 127-128.

[3] Principalmente: *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Idrisi*, edic. de Dozy y de Goeje, texto, pp. 197-198 y 260; trad., pp. 239-241 y 245 (la descripción de Almería está escrita entre 1147, puesto que acusa su ocupación por Alfonso VII, y 548/1154, en que dió fin a la obra); al-ʿUmarī, *Masalik al-abṣār*, trad. Gaudefroy-Demombynes, pp. 238-239, cuya parte dedicada a Andalucía la comenzó el autor en 738/1337 y la terminó antes de 749/1349, fecha de su muerte; Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, pp. 37-39 y 183-184; trad., pp. 47-50 y 221-223, obra redactada por al-Ḥimyarī en el siglo XV, pero a base de textos anteriores, entre otros del geógrafo andaluz al-Bakrī, de la segunda mitad del siglo XI, que residió algún tiempo en Almería; Ibn Jātima, *Taḥṣīl garaḍ al-qāṣid fi tafṣīl al-maraḍ al-wāfid* («Logro del fin del que aspira a saber, acerca del conocimiento detallado de la epidemia»), obra escrita por ese autor almeriense entre los comienzos de 750/1349, fecha de terminación de la epidemia, que duró once meses, y otra poco posterior a 770/1369 en la que moriría. El manuscrito inédito de esta obra se conserva en la biblioteca del monasterio de El Escorial (1785[4]) (Michaelis Casiri, *Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis*,



Plano de Almería en el siglo XIV.

L. Torres Balbás dirigió. — M. Ocaña Jiménez dibujó.

subsistentes de construcciones de esa época [1] y, sobre todo, de dos planos de la ciudad, fechado uno en el año 1603 y el otro en 1855 [2].

Fuertes murallas circundaban la cumbre del cerro de la Alcazaba, asiento del alcázar. Desde los extremos de aquél descendía la cerca de la ciudad por las pendientes abruptas del cerro para continuar bordeando los cauces someros de dos ramblas,

tomo II, Madrid 1770, pp. 334-335; *Ensayo-bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*, por Francisco Pons Boigues, Madrid 1898, p. 331). Utilizo una traducción inédita de Simonet de la descripción de Almería que figura en el tratado de Ibn Jātima, fos 61 *v* a 62 *v*, y otra reciente de don Manuel Ocaña Jiménez. El texto árabe y su trad. al alemán fueron publicados por J. M. Műller (*Bericht über die Pest*, apud *Sitzungsberichte d. Kőnigl. Bayer. Akademie d. Wissenschaften, philos. philol. classe*, t. II, pp. 28-34, 1863). También es de gran utilidad la descripción de Műnzer, en su *Viaje por España y Portugal, 1494-1495*, pp. 29-33. Este viajero conoció todavía la ciudad islámica, aunque en muchos lugares deshabitada y en ruinas, a consecuencia del terremoto de 1494.

[1] Manuel Gómez-Moreno, *El arte árabe español hasta los Almohades, Arte mozárabe*, vol. tercero de «Ars Hispaniae» (Madrid 1951), pp. 266-269; Leopoldo Torres Balbás, *Restos de una casa árabe en Almería*, AL-ANDALUS, X, 1945, pp. 170-177; atarazanas, AL-ANDALUS, XI, 1946, pp. 180-181; alhóndigas, AL-ANDALUS, XI, 1946, p. 450; puertas, AL-ANDALUS, XII, 1947, p. 459; *musallà o šarīᶜa*, AL-ANDALUS, XIII, 1948, p. 175; rábitas, AL-ANDALUS, XIII, 1948, p. 486; alcaicería, AL-ANDALUS, XIV, 1949, p. 410; *La mezquita mayor de Almería*, AL-ANDALUS, XVIII, 1953, pp. 412-430; cementerios, AL-ANDALUS, XXII, 1957, pp. 177-183.

[2] El primero, dibujado a mano y sin escala, conservado en depósito en el Ayuntamiento de la ciudad, lleva el rótulo: «Plano de Almería, 1603. Al Ex. Sr. Marqués de Canales, del Consº de su Magᵍ, gl. de la Artillª de España, &». Da perfecta idea de Almería en esa fecha. Dibujáronse en él el caserío entonces existente y todas las líneas de murallas que envolvían sus arrabales, excepto el occidental, no representado al estar yermo desde hacía siglos. El otro plano, de fecha bastante posterior — 1855 —, es el publicado con el mapa de la provincia de Almería de don Francisco Coello: «Almería, por el Coronel, Comandante de Ingenieros, D. Francisco Coello, Madrid 1855». Su escala es de 1/10.000 y en él se dibuja todavía la línea exterior de las murallas, ruinosas por entonces, incluso parte de las que cerraban el barrio despoblado de Occidente, desaparecidas más tarde. — Para dibujar el adjunto plano, se han agregado al del Instituto Geográfico y Estadístico a escala 1/2.000, los datos de los dos nombrados y los de los textos aludidos que ha sido posible localizar.

que lo flanqueaban a oriente y occidente, hasta la orilla del mar, en la que otro lienzo de muros unía sus extremos, cerrando a mediodía el recinto urbano. A norte protegía eficazmente a Almería la colina fortificada; al sur, la muralla con el mar por foso; y en las otras dos direcciones las ramblas, cavas naturales, no muy profundas, y los muros torreados que se levantaban a sus orillas. La ciudad murada — *madīna* — de fines del siglo X, formaba un rectángulo de unos 560 por 350 metros, con poco más de 19 hectáreas de extensión, sin incluir la alcazaba. Dentro de este recinto, que en el siglo XIV llamábase «la ciudad interior» *(al-madīna al-dājiliyya)* [1], por flanquearla dos arrabales, se levantaban la mezquita mayor *(al-masŷid al-ŷāmiᶜ al-aᶜẓam)*, con cinco naves, probablemente construída a fines del siglo X, y ampliada con otras dos en el reinado de Zuhayr (419/1028 - 429/1038), la alcaicería — *al-qaysāriyya* —, hacia la quibla, y las atarazanas — *dār al-ṣanaᶜa*.

De esta primera y sólida cerca, levantada por ᶜAbd al-Raḥmān III [2], subsisten el comienzo, que desde el espolón occidental de la alcazaba, reconstruído por los Reyes Católicos, baja a la rambla de la Chanca — así llamada por lo menos desde el siglo XVII [3] — y una torre en su extremo que tuvo estancia alta. Al llegar a un torreón de ángulo, rehecho en forma de baluarte en el siglo XVI, situado junto al cauce de la rambla, cambiaba de dirección para proseguir, con lienzos de muros y torres próximas de poco saliente, por su orilla izquierda hasta la del mar, en donde terminaba en el siglo XVI en una torre semicilíndrica, levantada probablemente por entonces. Se conservan restos de estos muros y torres. Lo mismo en el plano de 1603 que en el de 1855 márcase su completo trazado. Tan

1 Al-ᶜUmarī, *Masālik al-abṣār*, trad. Gaudefroy-Demombynes, p. 246.

2 Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, p. 183; trad., p. 221.

3 Se llamaba 'chanca' — palabra no recogida por el *Dicc. académico* — el lugar o almacén donde se cortan y salan los atunes y guardan los útiles y barcas para su pesca y la preparación de la almadraba. Méndez Silva, en el siglo XVII *(Población general de España*, Madrid 1645, fº 116 *v*), alude al ejercicio de esa industria en Almería. Estaría establecida junto a la rambla que ha conservado el nombre.

sólo el primero señala la muralla que cerraba a oriente la ciudad del siglo X. Aparece en él seguida, sin torre alguna — derribadas, probablemente, en época musulmana, por quedar ese muro dentro de la ciudad al ampliar en el siglo XI su recinto — y con tres puertas. En el plano más moderno no se acusa esa muralla que, por inútil, habría desaparecido totalmente a mediados del siglo XIX, pero sí su huella en la calle llamada entonces de la Rambla — hoy de la Reina —, que ocupa su lugar.

En el plano de 1613 dibújase otro grueso muro, sin torres ni puertas. Arrancaba de la ladera meridional del cerro de la alcazaba, junto a su puerta de ingreso; se dirige primero hacia el sudoeste para quebrar luego, torciendo en dirección sur. Queda interrumpido algo antes de alcanzar el frente meridional de la cerca que bordeaba la orilla del mar. Dividía en dos partes casi iguales la *madīna*. Tal vez este murallón, del que no queda vestigio alguno, se hiciera — ¿en época islámica o en la cristiana? — para proteger la ciudad por ese lado cuando toda la superficie murada a occidente estaba yerma [1].

La cortina del mar o muralla a su orilla, batida por las olas, dice Yāqūt, acúsase muy reformada en los planos, con la agregación de varios baluartes de refuerzo en el siglo XVI. Sin embargo, a mediados del XIX, algo antes de su derribo total, subsistía algún trozo con torres próximas y de poco saliente, tal vez de la primitiva construcción.

Los escasos trozos de muros conservados del frente oeste del recinto son de tapias de argamasa y no se diferencian de los de las fortificaciones del siglo XI, aunque hay partes modificadas sin duda en los XIII y XIV.

La alcazaba, llamada *qal'at al-Jayrān*, calificada de fortaleza sólida e inexpugnable, tenía una puerta meridional para su ingreso desde la *madīna*, a la que se llegaba por una rampa muy pendiente, larga de 280 codos (unos 130 a 140 metros). Otra puerta a oriente, en un saliente de la cerca de la ciudad, era de más cómodo acceso. El interior estaba dividido en dos partes

[1] Cita de Gaudefroy-Demombynes en su trad. del *Masālik al-abṣār* de al-'Umarī, p. 238.

por un muro. El ancho del camino de ronda sobre la muralla era de 5 «empanes» [1]. El terremoto de 1522 hundió las construcciones islámicas que había en su interior; tan sólo quedaron en pie las de piedra, levantadas por los Reyes Católicos inmediatamente después de la ocupación de la ciudad [2].

Al acrecentarse considerablemente la población a comienzos del siglo XI, con gentes huídas de Córdoba y de otros lugares [3], hubo de extenderse extramuros, como se dijo, por la llanura situada a oriente, lugar de acceso de la más importante ruta que a ella conducía.

Las primeras edificaciones fuera de la cerca se dispondrían, según lo acostumbrado, bordeando ese y los otros caminos que entraban en la ciudad por el mismo frente oriental de la cerca, para proseguir por calles cuyo trazado inicial aún perdura. Allí estaba el oratorio al aire libre, *šarīᶜa* o *muṣallà*, existente en las afueras de todas las ciudades islámicas, que dió nombre al nuevo barrio. A mediados del siglo XI se le llamaba *al-šarīᶜa al-qadima*, o sea vieja, lo que parece indicar que el crecimiento de Almería había obligado a disponer otra fuera del núcleo urbano. En el cementerio situado en la *šarīᶜa* aún se enterraba por entonces [4].

El aumento de población, favorecido por la relativa tranquilidad, ausente entonces de casi todo el resto de al-Andalus, se-

[1] Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, p. 184; trad., pp. 221-222; Ibn Jātima, f° 62 *v.*

[2] Mariano Alcocer, *Castillos y fortalezas del antiguo reino de Granada*, (Tánger 1941), p. 75.

[3] Uno de esos refugiados fué el famoso Ibn Ḥazm, emigrado a Almería desde la revuelta y decaída Córdoba, en 404/1013, ciudad aquélla en la que parece vivió unos tres años *(El collar de la paloma*, trad. de Emilio García Gómez, Madrid 1952, pp. 11, 94, 136 y 245). Algunas industrias cordobesas seguirían la misma ruta. Yāqūt refiere que en el puerto Mediterráneo se fabricaban las telas *wašy* y *dibāǧ*, tejidas en otro tiempo en Córdoba *(Muᶜyam al-buldān*, ed. Wüstenfeld, IV, p. 517, citado por Gaudefroy-Demombynes en su trad. del *Masālik al-abṣār*, p. 239).

[4] Ibn Baškuwāl, *al-Ṣila, B. A. H.*, biog 599, p. 280. Biografía de al-Ŷadalī, conocido por Ibn al-Zift, *ṣāḥib al-ṣalā wa-l-juṭba* en la aljama de Almería, fallecido en 444/1052.

ría muy rápido, puesto que fué Jayrān al-ᶜĀmirī (403/1012 – 419/1028), si damos crédito a *al-Rawḍ al-Miᶜṭār*, el que construyó una muralla de tapial rodeando el nuevo núcleo urbano, al que llevó por medio de una conducción el agua de una fuente cercana [1]. Bajo ese príncipe eslavo, Almería, notablemente extendida, cubrióse de bellas construcciones [2].

Algo más tarde, otro reyezuelo de Almería, el famoso Muḥammad ibn Ṣumādiḥ, más conocido por al-Muᶜtaṣim (443/1051 – 484/1091), edificador de un ponderado palacio, al-Ṣumādiḥiyya, prolongó hasta la mezquita mayor, en la *madīna*, la conducción de agua que Jayrān había llevado al arrabal de *al-Musallà* [3].

La parte norte del nuevo arrabal quedaba dominada por el extremo del monte o cerro alargado inmediato al de la Alcazaba, conocido en el siglo XII, según Idrīsī, por *ŷabal Lāham* [4], y vulgarmente en el XIV, según Ibn Jātima, por *al-Mudayna*, última estribación de las sierras próximas a la ciudad. Entre uno y otro — la mínima distancia que los separa es de unos 220 metros — hay un barranco, valle u hondonada, nombrada la Hoya en los últimos siglos.

El relieve del terreno condicionó, como en tantas otras ocasiones, el trazado de la muralla protectora de los nuevos barrios y la superficie del recinto, puesto que obligó a dejar dentro de éste el extremo avanzado sobre la vega, la proa del cerro que dominaba gran parte del arrabal, lugar llamado, según Ibn Jātima, *al-ᶜUrqub* (el recodo), y que ahora se dice cerro de San Cristóbal. Desde entonces la ciudad tuvo, además de la Alcazaba, otra fortificación dominante a su norte, de menor valor militar

1 Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, p. 184; trad., p. 221. Ya a principios del siglo IX ᶜAmrūs había construído en Toledo un alcázar de «paredes de tierra, assí como departen los que cuentan de lo muy anciano» *(Primera Crónica General de España*, publicada por Ramón Menéndez Pidal, Madrid 1955, cap. 869, p. 540; Ibn al-Qūṭiyya, *Iftitāḥ*, texto, pp. 36-38; trad., pp. 45-48).

2 Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XIᵉ siècle*, p. 142.

3 Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, p. 184; trad., p. 221.

4 *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Idrisi*, texto, p. 197; trad., p. 240).

que aquélla, pues dicho cerro no está aislado como el de la Alcazaba: va ascendiendo hacia noroeste para prolongarse en las sierras inmediatas.

La nueva muralla, de la primera mitad del siglo XI, arrancaba aproximadamente del punto medio de la que cerraba a norte la Alcazaba; descendía a la Hoya, conocida en tiempos islámicos por *jandaq bāb Mūsà* (barranco de la puerta de Mūsà), para cerrar esa peligrosa entrada al arrabal recién poblado, y trepaba luego por la ladera de mediodía del *ŷabal Lāham* o *ŷabal al-Mudayna*, cuyo extremo meridional o espolón avanzado — *al-ᶜUrqub* — quedaba dentro del recinto. Quebraba la línea del muro en lo alto del cerro para bajar rápidamente hacia oriente, y seguía paralelo a la orilla de la ensenada hasta alcanzar la *bāb Baŷŷāna* (puerta de Pechina), ya en la parte llana [1]. De esta cerca escribió gráficamente quien alcanzó a verla casi íntegra, que «corrían sus muros del mar al monte, del monte al valle, del valle a la cumbre de otro cerro y del cerro a la ciudad que oprimía con su larga cadena de torreones».

Aparte de los restos citados, y de algunos otros que aún se ven a poniente de la rambla de la Chanca [2], la cortina de murallas que va desde la alcazaba al cerro de San Cristóbal y la primera parte de la que desde éste baja a la puerta de Pechina, es lo único que se ha conservado de la cerca almeriense, por estar en terreno muy quebrado, impropio para la edificación de viviendas. Su longitud es de unos 440 metros. El muro, de unos 5 de altura media, hízose de tapial, lo mismo que los torreones rectangulares que lo fortalecen, próximos y de poco saliente. Tiene adarve escalonado para salvar los grandes desniveles y almenas terminadas en remates piramidales. En lo alto del cerro de San Cris-

[1] Se ignora cuándo, tras la ocupación cristiana, la *bāb Baŷŷāna*, o puerta de Pechina, empezó a llamarse de Purchena, nombre con el que ha llegado a nuestros días. Es probable que la semejanza fonética entre los nombres árabes de las dos ciudades, Baŷŷāna y Burŷāna, fuera causa de que los cristianos, al entrar en la ciudad, tradujesen erróneamente el de la puerta por el de la villa más importante entonces de Purchena.

[2] Para el estado actual me refiero siempre al año 1936, fecha de mi última visita a Almería.

tóbal, donde cambia de dirección la muralla, hay un torreón cilíndrico y dos inmediatos a oriente, de planta semicircular prolongada. Sigue otro rectangular, bastante destacado con objeto de proteger un postigo inmediato. Tras de éste avanza otra torre semicilíndrica; más allá vuelven los torreones a ser rectangulares y de argamasa. Los cilíndricos, de sillarejo, guardan ordenación de hiladas y pequeñas piedras rellenan sus intersticios. Tienen planta alta, con puerta adintelada al adarve. Se levantaron, sin duda, con posterioridad a la construcción de la cerca en el siglo XI y antes de la conquista de la ciudad por los Reyes Católicos en 1489. No es fácil concretar si son obra de la ocupación cristiana del siglo XII — 1147 a 1157 — o de los XIII o XIV. Torreones cilíndricos hay en la arquitectura musulmana de Occidente, y en época almorávid, aunque no sean muy frecuentes [1].

Para seguir el trazado del resto de la cerca conviene acudir, por su desaparición, a los dos planos citados, singularmente al más antiguo, y a la descripción de Ibn Jātima. La última parte del lienzo de muralla que unía el cerro de San Cristóbal con la puerta de Pechina ocupaba las casas de la acera izquierda de la calle de Antonio Vico, abierta al derribarlo. Un poco antes de llegar a ese ingreso principal de la ciudad, torcía hacia sudeste, continuando por lo que hoy es acera derecha de la calle del obispo Orberá, en una extensión de unos 410 metros. En la quiebra hubo una torre abaluartada del siglo XVI; el plano de Coello la nombra de los Arcos. El de 1603 indica como ruinoso este lienzo de murallas, en el que tan sólo se conservaba una torre, no representada en el del siglo XIX. Al término de los 410 metros, en el plano más viejo, figura una torre albarrana, rectangular, en el lugar en que la cerca cambiaba nuevamente de dirección para inclinarse a mediodía y alcanzar, 200 metros más allá, el borde de la rambla de Belén, llamada modernamente del obispo Orberá. En ese lugar la muralla quebraba una vez más para seguir en una longitud de 500 metros, hasta el borde del mar, la orilla derecha de esa rambla,

[1] *Nuevas perspectivas sobre el arte bajo el dominio de los Almorávides*, por L. T. B. (Al-Andalus, XVII, 1952, pp. 420-422).

de mayor importancia, por recoger en su cuenca más aguas, en caso de lluvias intensas o tormenta, que la que limitaba en la misma dirección la *madīna* o núcleo primitivo de la ciudad. De este último trozo de murallas aún acusa restos el plano de 1855 [1]. En el más viejo se dibujó otra torre albarrana, mayor y cuadrada, que, lo mismo que la antes señalada, serían adiciones hechas en el siglo XIV o en el XV para fortalecer la cerca. Ambas se corresponden con un pequeño saliente del muro, como apenas acusada torrecilla, entre la cual y la albarrana quedaba un pasadizo bajo una bóveda, apeo del paso de comunicación del adarve del muro con la torre. Las ramblas, pues, como se dijo, a falta de accidentes geográficos de mayor importancia, fueron fijando los límites del recinto murado de la ciudad en las sucesivas etapas de su desarrollo urbano.

El plano de 1603 marca, en el extremo del lienzo oriental de la cerca y a la orilla del mar, lugar conocido en el siglo XIV por al-Riŷl, restos como de una torre grande y de un muro que entra en el agua. Según Orbaneja, aquélla era una antiquísima torre llamada del Obispo, y de ella, dice, salían restos de un muelle, junto al cual se divisaban desde los barcos, al estar el mar sereno, ruinas de murallas y edificios bajo el agua [2]. La torre citada es la fortificación que al relatar el asedio de 1309 la *Crónica* de Montaner llama el Esperante o Espolón [3]. Tal vez fuese una coracha para impedir el paso a la estrecha faja de playa que quedaría entre el pie de la muralla y el mar.

[1] A estas murallas se refiere Madoz, a mediados del siglo XIX, en los siguientes términos: «En las ruinas de una línea de circunvalación antigua, situada a poca distancia de la moderna, se distinguen varios torreones que pueden atribuírse a los fenicios, cartagineses o romanos, puesto que su arquitectura difiere notablemente de la de los árabes» (*Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, II [Madrid 1845], p. 138).

[2] «Tenía su assiento donde oy mismo se ven sus vestigios y ruinas, a la vanda de la marina: y aunque en los siglos más antiguos sirvió de muelle, cortáronlo y dexáronlo de manera que le bañasse el mar: de forma que a los que salían por él a caballo, o querían passarlo de vna o de otra parte, les llegaba el agua hasta las cinchas»: Orbaneja, *Vida de San Indalecio*, párte I, pp. 3 y 56.

[3] *Crónica catalana de Ramón Muntaner*, texto original y trad. castellana, por Antonio de Bofarull (Barcelona 1860), cap. CCXLVI, pp. 466-467.

Almería. — Muralla y torres entre el cerro de San Cristóbal y la puerta de Purchena.

Almería. — Muralla y torres de la cerca en el cerro de San Cristóbal, vistas desde intramuros.

Finalmente, desde el lugar donde la cerca llegaba a la orilla del mar y siguiéndola hasta enlazar con la de la *madīna* o ciudad vieja, se extendía un lienzo de muro de 530 metros. Debió de renovarse casi totalmente en el siglo XVI, cuando el peligro de ataque de los piratas berberiscos, subsistente hasta el XVIII, hizo que la catedral se construyese como una fortaleza. De su extremo oriental, a principios del siglo XVII habían desaparecido las torres. Tan sólo en esta parte y en la inmediata al punto de unión con la muralla de la *madīna*, donde se conservaban cuatro, parece que quedaba algún resto de la levantada por el *fatà* eslavo Jayrān.

El nuevo recinto descrito, que encerraba el arrabal de *al-Muṣallà*, nombre que le dan al-ᶜUmarī, *al-Rawḍ al-Miᶜṭār* [1] e Ibn Jātima, era casi tres veces más grande que la *madīna;* su mayor extensión respecto a ésta y a otro arrabal, *al-Ḥawḍ*, descrito a continuación, ya la notó el primero de los autores citados en el siglo XIV [2].

A occidente de la *madīna*, dicho arrabal *al-Ḥawḍ* era de menor extensión que el de *al-Muṣallà*, por el escaso espacio llano que quedaba entre la rambla de la Chanca, foso occidental de la *madīna*, y las abruptas laderas del monte que comenzaban poco más a poniente de ella, conocido en el siglo XIV con diminutivo popular, por *ŷabal al-Qunaysa*, y que en rápida pendiente se elevan por encima de los 100 metros, causa de que este arrabal estuviese en malas condiciones defensivas, dominado por varios padrastros. Lo describe Idrīsī cercado y con abundantes edificios, tiendas, bazares, alhóndigas y baños [3]. Junto a él hallábase el fondeadero de poniente, el más frecuentado, que señala el plano de 1855 en el mismo lugar. El arrabal sería,

[1] Al-ᶜUmarī, *Masālik al-abṣār*, trad. Gaudefroy-Demombynes, p. 239; Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, pp. 183-184; trad., p. 221.

[2] Al-ᶜUmarī, *Masālik al-abṣār*, trad. Gaudefroy-Demombynes, p. 246. Pocos años más tarde, Ibn Jātima escribió también que el arrabal de al-Muṣallà excedía en extensión a los otros dos reunidos.

[3] *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Idrisi*, texto, pp. 183-184; trad., pp. 222-223. Don Francisco Javier Simonet dice que Ibn al-Wardī le llama *rabaḍ al-Ḥawḍzar* (?) *(Descripción del reino de Granada*, p. 99).

pues, por esa su favorable situación, el de máxima importancia industrial y comercial de la ciudad. Doscientos años después de la fecha en que Idrīsī escribió su obra geográfica, al-ʿUmarī lo describe desierto; tan sólo los vigilantes nocturnos recorrían los adarves de sus murallas [1]. Antes de terminar el siglo XIV, Ibn Jātima dice que era una devastada llanura en la que no existían más construcciones que sus murallas. La causa de su ruina fué sin duda la conquista y ocupación cristiana de Almería de 542/1147 a 552/1157. Una tradición local varias veces secular supone que era la judería. Orbaneja lo describe a fines del siglo XVII como «sitio muy grande, y capaz, cercado de murallas y torres, reconociéndose en ellas su misma antigüedad. Cerrábase todas las noches, y según lo que coge la cerca, cabían en su distrito más de quinientas casas» [2]. Yermo llegó a nuestros días; el escaso aumento de la ciudad hasta bien entrado el siglo XX realizóse en sentido contrario, hacia saliente. Registra los vestigios de sus murallas el excelente plano de Coello, y con los datos de éste y lo que aún queda de su cerca se ha dibujado el perímetro de sus muros en el plano adjunto.

Los restos más destacados de sus defensas son dos grandes torres cuadradas, desmochadas, que tuvieron estancia alta. La distancia entre ellas es de unos 20 metros. Defendían la entrada septentrional del arrabal por el cauce del barranco de la Chanca. Se conservan también algunas otras torres, más pequeñas, y aisladas por la desaparición de los lienzos de muralla que las enlazaban, viviendas hoy de gentes humildísimas, límite del arrabal a poniente. Todas son de argamasa y conservan los mechinales que sirvieron para su construcción por tapias. Al no existir dato alguno documental de su construcción — tan sólo sabemos por el Idrīsī de su existencia algo antes de mediar el siglo XII — ha de atribuirse la población y cerca de ese arrabal de *al-Ḥawḍ*, en el que debía de haber un gran aljibe, a juzgar por

1 Al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār*, trad. Gaudefroy-Demombynes, p. 246.

2 Orbaneja, *Vida de San Indalecio*, parte I, pp. 137 y 147; parte II, p. 55. Sobre el estado actual de ese arrabal y las excavaciones realizadas en él, puede verse: Torres Balbás, *Restos de una casa árabe en Almería* (Al-Andalus, X, páginas 170-177).

su nombre, a época próxima a la en que se rodeó de muralla el de *al-Musallà*, dada la identidad de las fábricas militares de ambos [1].

Entre el muro meridional del arrabal de *al-Ḥawḍ* y el mar, extendíase en época islámica un cementerio, conocido con el mismo nombre. Ese muro uníase al torreón semicilíndrico del ángulo sudoeste del recinto de la *madīna*, llamado en el siglo XIX «Fuerte de la torre del Tiro». Es de suponer que otras dos torres defenderían el acceso al arrabal desde la orilla del mar por el barranco de la Chanca.

El plano de Coello señala en el cerro de San Cristóbal, fuera de la cerca, a norte, «Restos de muralla», letrero que se repite, extramuros también y junto a la parte septentrional de la alcazaba. Las primeras ruinas, situadas en uno de los lugares más débiles del recinto, dominado por las alturas próximas, tal vez pertenezcan a fortificaciones levantadas por los sitiadores medievales.

¿Protegió una barbacana, total o parcialmente, el recinto de Almería? Alonso de Palencia dice que en 1489, cuando tomaron posesión de la ciudad los Reyes Católicos, estaba rodeada de «robustas murallas y antemural» [2].

El perímetro de la muralla exterior de Almería medía 3.970 metros [3].

Las ciudades antiguas que no han sufrido en fecha reciente grandes transformaciones conservan en el interior del recinto murado la traza de sus calles medievales. Pero en Almería, como

1 En el extremo sudoeste del recinto del arrabal del aljibe se veían en 1936 ruinas y montones de escombros.

2 *Guerra de Granada* escrita en latín por Alonso de Palencia, trad. castellana por A. Paz y Melia, tomo V (Madrid 1909), p. 362.

3 Mármol — *Historia del rebelión y castigo de los moriscos*, I, pp. 341-342 — dice que el circuito de Almería medía 6.650 pasos; según Orbaneja — *Vida de San Indalecio*, parte primera, p. 56 —, «hecha la cuenta por aritmética» tenía más de legua y media. Algo más moderado Méndez Silva — *Población general de España*, fº 116 *v* — se refiere a una legua de circunferencia para los «hermosos y fuertes muros de Almería». Madoz, en cambio — *Diccionario*, II, p. 136 — afirma que tenían 3.500 varas castellanas, o sea 3.318 metros; no cuenta el muro del arrabal yermo occidental, sin el que el perímetro medía 3.180 metros.

arrabales enteros quedaron yermos, a causa de la conquista cristiana de 1147, de la decadencia de la ciudad, y de devastadores terremotos (en 1494, 1522, 1658, 1751, 1755, etc.), tan sólo puede utilizarse para estudiar el trazado de sus calles en época islámica una parte intramuros, correspondiente al arrabal de *al-Musallà*, cuadrilátero irregular limitado por la calle de la Reina (en el lugar donde estaba el muro que cerraba la *madīna* a oriente, derribado en fecha ignorada entre 1603 y 1855); la muralla abaluartada que protegía desde el siglo XVI la ciudad en esa misma dirección; la que la cerraba a mediodía a la orilla del mar, y la calle que unía las puertas de la Imagen y Pechina, mas allá de la cual, hacia noroeste, apenas había edificaciones en dicha centuria. Este núcleo urbano fué el que, aun durante los siglos XVI al XVIII, época de gran decadencia de la ciudad, se mantuvo poblado.

En la *madīna*, según testimonio de Orbaneja, quedaban tan sólo diez o doce casas en los últimos años del siglo XVII, y no muchas más, aisladas y en su centro, señala el plano de 1603. Aparte de su calle principal — tal vez conserva el trazado antiguo —, las actuales responden a una urbanización no anterior al siglo XVIII. El arrabal occidental de *al-Ḥawḍ* estaba yermo, como se dijo, desde mediados del siglo XII. También se había despoblado en el XVI — lo estaría desde antes — la parte oriental del de la *Musallà*, pues la nueva muralla levantada entonces para proteger la ciudad por ese lado construyóse en el interior del recinto islámico, dejando fuera su frente de muralla y una parte del arrabal. En su interior estaba la Hoya vieja, el *jandaq bāb Mūsà*, valle hondo o barrancada entre la Alcazaba y el cerro de San Cristóbal, en la que Idrīsī dice que había viviendas [1]; el plano de 1603 apenas acusa construcciones en ella, por lo que hay que suponerla despoblada en esa fecha.

En ese cuadrilátero, pues, parte del arrabal de la *Musallà*,

[1] *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Idrisi*, texto, p. 197; trad., p. 240. Al-Ḥimyarī dice también que esa barrancada estaba cubierta de casas (Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, texto, p. 184; trad., p. 222).

único lugar de la ciudad siempre habitado desde el siglo XI, es donde pueden buscarse las huellas de sus calles en la época musulmana, conforme al hecho, bien conocido, de la permanencia del trazado de las de las ciudades antiguas a través de los siglos.

No es difícil hallar la calle principal. Atravesaba los tres arrabales que integraban la ciudad, uniendo la puerta de Pechina — *bāb Baŷŷāna* —, la más importante y de mayor tráfico, a la que llegaba el camino de Córdoba, Granada y el resto de la Andalucía del interior, con el fondeadero, junto al arrabal de *al-Ḥawḍ*. Desde aquélla iba por las calles actualmente llamadas de las Tiendas, nombre que recuerda su importancia comercial pretérita, de Mariana, plaza del Carmen y calle de Arráez, a cruzar el viejo muro de separación de la *Muṣallà* y la *madīna* por una puerta que en el siglo XVI se llamaba de la Imagen. Pasada ésta, seguía por la calle conocida desde hace siglos por Real de la Almedina a la mezquita mayor, sitio de máxima concurrencia en todas las ciudades islámicas. Mas allá piérdese su traza por la ruina completa y multisecular de la parte occidental del arrabal de la *Muṣallà* y del de *al-Ḥawḍ*. Pero su continuación hacia el puerto no es dudosa.

De la citada puerta de la Imagen arrancaba otra calle que cortaba el arrabal de la *Muṣallà* en dirección oeste-este, y seguía aproximadamente por las llamadas hoy de Bailén, Castaños, plaza de la Catedral, Eduardo Pérez y Trajano, a salir del recinto murado por una puerta, de nombre ignorado, situada más allá de la del Sol, abierta en la muralla abaluartada del siglo XVI. Dicho ingreso comunicaba la ciudad con el *faḥṣ*, campo o vega de Almería.

Más próxima a la muralla meridional del arrabal de la *Muṣallà* y al mar extendíase al parecer otra vía importante que cruzaba dicho barrio para entrar en la *madīna* por la puerta nombrada en el siglo XVI de las Carretas, en la muralla de separación de ambos arrabales, y seguir hacia la mezquita mayor por la actual calle de Pedro Jover.

Finalmente, había otra calle principal que cortaba las tres anteriores. Arrancaba en dirección sur-norte de la puerta del

Mar [1], para torcer hacia noroeste y desembocar en la que iba desde la puerta de Pechina a la mezquita mayor. Seguiría para ser arteria principal del despoblado barrio del *jandaq bāb Mūsà* u Hoya vieja, y salir extramuros, probablemente por la puerta que daba nombre al barranco.

Entre las calles principales del arrabal oriental se dibujan en el plano de 1603 grandes e irregulares manzanas, en algunas de las cuales penetran calles sin salida, características de las ciudades musulmanas [2]. Varias así hay entre la catedral y Santo Domingo. Uno de los últimos recuerdos de esas calles ciegas, llamadas adarves — *darb* en singular y *durūb* en plural — , en la Almería actual, es el callejón de la Polca, en la calle de Hércules, situada en lo alto de la de la Reina, antes de la Rambla. Abundaban las plazas y espacios libres; ni las calles más importantes, ni las transversales, ni las sin salida, tienen la angostura de las de otras ciudades hispano-musulmanas, ni se quiebran y entrecruzan, confusa y laberínticamente, como en los barrios más viejos de Toledo, Córdoba, Málaga y Granada.

¿A qué se debe esa diferencia entre los supuestos vestigios del trazado de calles de la Almería islámica, vías relativamente amplias, luminosas y alegres, y las angostísimas y sombrías de los barrios de las ciudades citadas?

La amplitud del recinto murado del puerto mediterráneo desde que a mediados del siglo XI llegó a su máxima expansión,

[1] Figura en el plano de Coello, de 1855. Es posible que, como otras puertas en situación análoga de ciudades andaluzas, tuviese el mismo nombre, en árabe, en época islámica.

[2] Una «callegita, que no tiene salida, en que entra vna casa en que mora Maestre Juan Librero», se cita en un documento de 1594, en el que el alcaide, el corregidor y el repartidor señalaron lugar para hacer el convento de Santo Domingo (Orbaneja, *Vida de San Indalecio*, primera parte, p. 144). En 1603 habrían sufrido importantes modificaciones, respecto a la época islámica, el trazado de las calles y el reparto de manzanas, entre ellas las ocurridas al construir la catedral y los conventos de Santo Domingo y San Francisco, formados éstos por la agregación de varias viviendas musulmanas. Pero las calles principales seguirían con la misma traza que tuvieron en la ciudad medieval, según una ley de permanencia muy repetida, que se puede comprobar para los últimos siglos comparando ese trazado en los planos de 1603 y 1855.

y la decadencia casi ininterrumpida de la ciudad a partir de un siglo más tarde, fueron causa de que no hubiera nunca falta de solares intramuros ni se produjeran amontonamientos humanos [1], con su consecuencia de calles muy angostas y casas altas y voladas. También el cubrirse éstas con terraza contribuye a la impresión de amplitud de las primeras [2]. Abundan en Almería las grandes plazas y los espacios libres.

En resumen, Almería comienza como un barrio marítimo de Pechina — *mariyyat Baŷŷāna* — a fines del siglo IX y en la primera mitad del X; en 344 (955-956), ᶜAbd al-Raḥmān III mandó cercar su reducida superficie y, probablemente, construir su mezquita mayor — renovada más tarde —, con lo que ascendió a la categoría de *madīna*. Acrecentada con los pobladores de Pechina, a la que suplantó, provista de importantes arsenales, apostadero de una escuadra de 300 unidades en el reinado de al-Ḥakam II [3], era el puerto principal de al-Andalus, en comunicación continua con las costas africanas y el oriente mediterráneo. Acrecentaron también su población a principios del siglo XI gentes huídas de otros lugares de la España islámica a consecuencia de la guerra civil y de los disturbios que dieron fin al califato cordobés, en busca de la relativa tranquilidad existente en Almería. Jayrān al-ᶜĀmirī (403/1012 – 419/1028) logró mantenerla a través de intrigas incesantes y aun aumentar su extensión al apoderarse en 404/1013-1014 de Orihuela, y de Murcia y Jaén en 407/1016-1017. Siguió afluyendo el comercio marítimo al puerto mediterráneo.

Dicho monarca hizo levantar una muralla de tapial, protectora del nuevo arrabal de *al-Muṣallà*, situado a oriente del nú-

[1] Aún hoy Almería es una de las ciudades de menor densidad demográfica por hectárea de la Península.

[2] Abundan mucho en calles aun principales de Almería las casas proyectadas con dos pisos, pero en las que solo se ha construído la planta baja, dejando iniciados los muros y huecos de la alta. La sequedad del clima permite construir así las viviendas por etapas a veces muy distantes o dejarlas inacabadas. El mismo sistema, característico de una pobre economía, se encuentra en El Cairo (*Le Caire*, por Marcel Clerget, t. I, El Cairo 1934, p. 305).

[3] Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, edic. Cairo, I, p. 306. Cita de Lévi-Provençal, *España musulmana*, t. V de la *Hist. de España* dirigida por Menéndez Pidal, p. 62.

cleo primitivo de la *madīna*, al que condujo el agua de una fuente cercana. Almería cubrióse entonces de bellas construcciones.

Ese mismo reyezuelo o su sucesor Zuhayr (419/1028-1029 – 429/1038), cuya soberanía se extendió hasta Játiva, levantarían la muralla del otro arrabal más reducido, situado a occidente de la *madīna*, llamado de *al-Ḥawḍ*, inmediato al fondeadero y por ello abundante en establecimientos de comercio e industria. Zuhayr amplió con dos naves, sin duda por el aumento de los pobladores, la mezquita mayor, hasta la que su sucesor al-Muʿtaṣim (443/1051 – 484/1091) prolongó la conducción de agua. A pesar de la gran disminución territorial del reino de Almería bajo el último príncipe, en el que quedó reducido a un exiguo y estéril territorio en torno a la capital, los cronistas lo describen próspero y feliz. Durante los dos últimos monarcas almerienses de taifas, Zuhayr y al-Muʿtaṣim, dice Maqqarī que funcionaban en la ciudad 5.000 telares; había fábricas de toda clase de utensilios de cobre, hierro y cristal; las hospederías y baños públicos sumaban más de un millar y a sus muelles llegaban mercaderías de Génova, Pisa, Egipto y Siria [1].

Aún acrecentóse más la prosperidad de Almería bajo el dominio almorávid durante el cual fué el gran emporio industrial, comercial y marítimo de la España musulmana. De su grandeza en esa época ha dejado cumplido testimonio Idrīsī, que la describe ya como cosa pretérita, pues redactó su obra geográfica algo después de ser conquistada por los cristianos en 1147. Tenía hasta entonces, según ese autor, 800 telares de seda, en los que se tejían ricas y variadas telas; era también celebrada por la fabricación de utensilios de cobre y hierro. Según un censo, 970 alhóndigas pagaban el impuesto sobre el vino [2]. En el arrabal de *al-Ḥawḍ* abundaban los zocos, las alhóndigas, las tiendas y los baños. A su puerto, que continuaba siendo el

[1] Maqqarī, *Analectes*, I, p. 102; adapt. Gayangos, I, p. 61.

[2] El censo de las alhóndigas se hizo por la administración para el pago del impuesto llamado *taʿtīb*, mandado cobrar por el representante del soberano almorávid de Marrākuš en 519/1125, con destino a la reparación y construcción de las cercas de las ciudades (Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique*, p. 223, n [1]).

apostadero de al-Andalus, llegaban los navíos de Alejandría y Siria y no había en España gentes más ricas, más industriosas ni más hábiles para el comercio que sus vecinos, ni tampoco más inclinados al lujo y al derroche, unos; otros, a la acumulación de riquezas [1].

Todo este esplendor de la Almería almorávid, no traducido, que sepamos, en ningún incremento urbano, y del que tan sólo se conservan menguados restos artísticos, refléjase, en cambio, en el número y riqueza de las estelas existentes de mármol de sus cementerios y en los dinares almorávides, perfecta y hermosa acuñación de su ceca, que circulaban lo mismo por la España islámica que por la cristiana.

La conquista de Almería en 542/1147 por Alfonso VII con la ayuda militar y marítima de catalanes y genoveses — hay noticia de que los mercaderes de Génova participaban en el tráfico de la ciudad por lo menos desde 1143 —, interrumpió su prosperidad. Idrīsī escribió que sus casas y edificios públicos fueron destruídos en esa ocasión y sus vecinos condenados a la esclavitud. Entonces quedaría arrasado — yermo llegó a nuestros días —, el arrabal occidental de *al-Ḥawḍ*, inmediato al puerto [2].

La reconquista por los Almohades en 552/1157, después de un fallido intento realizado en 543/1148 y 546/1551, en el que, forzando la puerta del puerto, llegaron hasta la mezquita mayor [3], no logró restablecer el esplendor pretérito, a pesar de que a comienzos del siglo XIII era el puerto de comercio de al-Andalus con los países cristianos, al que llegaban los barcos del reino aragonés, de las repúblicas italianas y de otros lugares a dejar sus mercancías y llevarse otras, según al-Šaqundī (m. en 629/1231-1232) [4].

[1] *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Idrisi*, texto, pp. 197-198; trad., pp. 239-241.

[2] Según Maqqarī, la ciudad quedó casi totalmente arruinada en esa ocasión (Adapt. Gayangos, II, Londres 1843, p. 336).

[3] E. Lévi-Provençal, *Un recueil de lettres officielles almohades* (*Hespéris*, XXVIII, 1941, pp. 25-26).

[4] «En ella (en Almería) estaba la base comercial de los bajeles cristianos y la reunión de su lonja. Desde ella las mercancías cristianas se expedían a todos

En adelante, Almería arrastró una vida lánguida de la que hay escasas noticias. En la primera mitad del siglo XIV, el oriental al-ʿUmarī la describe como un refugio de piratas dedicados a asaltar los barcos que surcaban las aguas próximas; también acostumbraban desembarcar en las costas cristianas para cautivar gentes, vendidas luego como esclavas [1].

La terrible epidemia de peste negra que la asoló en 748/1348–750/1349 contribuiría a su decadencia. Pocos años después escribió Ibn Jātima que estaba despoblada la parte occidental de la *madīna* inmediata al también yermo arrabal de *al-Ḥawḍ*. El de poniente era el más cuajado de construcciones, escalonadas por las laderas intramuros del monte de la al-Mudayna y por las de la Alcazaba [2].

A la decadencia de Almería contribuyeron la de la marina militar islámica, lo mismo en Andalucía que en el Magrib [3], y las luchas continuas entre los mismos musulmanes.

nuestros países y en ella cargaban ellos todas las mercancías nuestras que les convenían. Se procuró conservar allí este negocio, por la suma que se recaudaba con los diezmos de los cristianos y porque no se encontraba para este fin ninguna otra ciudad semejante, por ser céntrica, espaciosa, favorable tanto para el que llegaba como para el que se iba. También se fabrican en ella preciosas túnicas de tisú». (Al-Šaqundī, *Elogio del Islam español*, trad. por Emilio García Gómez, Madrid-Granada 1934, p. 114).

[1] Al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār*, trad. Gaudefroy-Demombynes, pp. 237-239 y 246: «... mientras abundaron las riquezas y auxilios del África, aquel puerto, cuyo escudo era Almería, causó innumerables daños a los cristianos a causa de los continuos arribos de armadas tunecinas y marroquíes. Su fortísimo castillo protegía también la desembocadura del río que forma el puerto *(sic)*, que allí encontraban los moros una estación perfectamente segura. La salida, libre para las galeras y lanchas, era peligrosa para muchos mercaderes, o por otras causas, para nuestros navegantes. Desde allí, también, partían repentinas excursiones a las costas de Valencia y de Barcelona, y a tan gran extensión del océano, más allá de Gibraltar, que los nuestros no hallaban medio de restringir, al menos en parte, tan inmenso radio de hostilidades» (Alonso de Palencia, *Guerra de Granada*, t. V, pp. 445-446).

[2] Parecida repartición de viviendas y espacios yermos intramuros acusa el plano de 1603, con la diferencia de que en él figuran también despobladas la Hoya y las laderas del cerro de la Alcazaba.

[3] Ibn Jaldūn afirma que la decadencia de la marina de guerra magribí co-

El visir granadino Ibn al-Jaṭīb (713/1313–776/1374), entre hiperbólicos elogios de literatura tópica, dice que Almería «estaba caída hasta que pluguiese a Dios levantarla de su infortunio» [1].

Alonso de Palencia, al relatar la entrega de la ciudad a los Reyes Católicos en 1489, afirma que tenía escasos habitantes; en otro tiempo, bajo el dominio de los granadinos, fué mucho más populosa [2]. Mármol, sin embargo, refiriéndose, al parecer, a época no muy anterior, escribió que Almería «solía tener grandes arrabales, y armar mucha cantidad de navíos de remos» [3].

Las ciudades marítimas que viven del tráfico, notó sagazmente Münzer ante la decadencia de Almería, tan pronto crecen como menguan. Del mar recibía gran parte de lo que necesitaba. Devastadores terremotos en los años siguientes a la ocupación cristiana, en 1494 y 1522 [4], dejaron gran parte de la ciudad en ruinas y deshabitada. Pero la historia de su vida mortecina en los últimos siglos es tema impropio de este lugar.

Las puertas de la cerca.

Cítanse los siguientes ingresos en la cerca de la Almería medieval:

a) Bāb Baŷŷāna (puerta de Pechina), a cuya salida estaba el principal cementerio de la ciudad, en una «rambla o planicie», lugar donde en los siglos XVI y XVII hubo un humilladero [5]. Se cita con frecuencia en las biografías de persona-

menzó después del reinado de Abū-l-Ḥasan, es decir, en la segunda mitad del siglo XIV (Ibn Jaldūn, *Prolégomènes historiques*, II, pp. 45-46).

1 Simonet, *Descripción del reino de Granada*, p. 103.

2 Palencia, *Guerra de Granada*, V, p. 445.

3 *Historia del rebelión y castigo de los moriscos*, I, seg. impresión, páginas 341-342.

4 Sobre el asolador terremoto de 1522, véase: Pedro de Medina, *Libro de grandezas y cosas memorables de España*, 1548, fº CXLIIII; Julián Paz, *Castillos y fortalezas del reino* (*Rev. de Archivos, Bibliotecas y Museos*, a. XV, 1911, p. 260); Alcocer, *Castillos y fortalezas del antiguo reino de Granada*, p. 75.

5 Orbaneja, *Vida de San Indalecio*, primera parte, p. 17.

jes ilustres enterrados en ese cementerio, «en las afueras de la puerta de Pechina» [1]. La menciona también el relato musulmán del asedio de Almería por Jaime II en el año 1309, como uno de los lugares más combatidos [2].

b) Bāb al-ʿUqāb (puerta del Águila), así llamada a causa de verse sobre ella la figura, antigua y muy bella, de un águila de piedra [3].

c) Bāb Mūsà (puerta de Mūsà), citada en el siglo XIV por Ibn Jātima e Ibn al-Jaṭīb, por este último refiriéndose a hechos ocurridos a fines del siglo XI [4].

d) Bāb al-zayyātīn (puerta de los fabricantes de aceite), mencionada en el siglo XII [5].

[1] Citada en algunas de las noticias biográficas redactadas por Ibn Baškuwāl, *al-Ṣila*, biogs. 915 y 1.107, pp. 420 y 499-500, e Ibn al-Abbār, *Takmila* (edic. Codera, p. 329; edic. Bel y Bencheneb, pp. 103, 214 y n. [3]). En las afueras de la puerta de Pechina, junto a la sepultura de su padre, fué enterrado Ibn al-Yatīm (el hijo del Huérfano), natural de Almería, alcalde de Dalías y orador de la alcazaba de la capital, el que murió navegando (Julián Ribera y Tarragó, *Viajeros moros valencianos*, apud *Disertaciones y opúsculos*, II, Madrid 1928, p. 207; E. Lévi-Provençal, *Notes de toponomastique hispano-maghribine*, apud *Islam d'Occident*, Paris 1948, pp. 49-52).

[2] El relato ha sido publicado por I. S. Allouche, *La relation du siège d'Alméria en 709 (1309-1310) d'après de nouveaux manuscrits de la Durrat al-Ḥiǧāl (Hespéris*, XVI, 1933, Paris, pp. 122-138). Procede de una colección de noticias geográficas escritas por Ibn Jātima, insertas en un manuscrito de la obra *Durrat al-Ḥiŷal fi gurrat asmā' al-riŷāl*, de Abū-l-Abbās Aḥmad ibn al Qāḍī.

[3] Maqqarī, *Analectes*, I, p. 102; Gayangos, *Moh. Dyn. in Spain*, I, p. 51: *Wa-min abwābi-hā bab al-ʿuqāb ʿalay-hi ṣūrat ʿuqāb min ḥaŷar, qadīm, ʿaŷib al-manẓar* («Y una de sus puertas es la puerta del Águila, sobre la cual hay un águila de piedra, y que es antigua y maravillosa de ver»).

[4] Ibn Jātima, *Maziyyat al-Mariyya* (ms. del Escorial), e Ibn al-Jaṭīb, *Aʿmāl*, pp. 217, n. (2) y 222. Refiere este último que antes de embarcarse en Almería con destino a Argel el último monarca de esa ciudad, Muʿizz al-Dawla, huyendo de los almorávides, «ordenó a sus hombres socavar la muralla a la salida de la *bāb Mūsà* hasta la *dār al-ṣanāʿa*».

[5] Ibn al-Abbār, *Takmila*, edic. Codera, biog. 727, pp. 213-214, 218 y n. (10). En la puerta de los Aceiteros poseía una tienda Abū-l-Ḥaŷŷāŷ al-Quḍāʿī, en la que Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Julayd b. Muḥammad al-Tamīmī estudió las *maqamāt* de al-Harīrī. Ibn al-Abbār refiere haber visto al primero dando lecciones de literatura en el año 559/1164.

e) Puerta del Puerto. Por ella, hacia 1150, cuando Almería estaba en poder de los cristianos, penetraron los Almohades en su asalto a la ciudad, llegando hasta la mezquita mayor y reembarcándose luego [1].

Todas estas puertas han desaparecido; tan sólo se conserva un postigo abierto en el lienzo de muralla del cerro de San Cristóbal. Cubre el reducido ingreso una bóveda escarzana hecha de lajas de piedra, como las dovelas del arco del miḥrāb de la mezquita mayor. Las jambas son de sillares colocados a soga y asta. Por el exterior se cierra su parte alta con un dintel monolítico de piedra, sobre el que se ve una pequeña caja rectangular, abierta en el muro de tapias de argamasa, hueco destinado, al parecer, a una lápida desaparecida.

De estas cinco puertas, tan sólo se conoce el emplazamiento de las de Pechina y Mūsà. La primera llamóse de Purchena desdesde la conquista de la ciudad por los Reyes Católicos, tal vez por confusión eufónica, sustituído el nombre de la antigua ciudad, antecesora y próxima a Almería, por el de otra bastante más lejana, situada tras la sierra de Filabres. Esta puerta, la más importante de Almería, de la que arrancaba el camino para Granada y Murcia, estaba situada en el ángulo nordeste del recinto. Fué reformada en 1837 [2] y se derribó en la segunda mitad del siglo XIX. En el plano de 1603 se acusa como una construcción grande, con puerta de entrada, otra de salida, en el eje de la primera, y un amplio patio intermedio.

Mūsà, nombre de una de las puertas citadas, lo es de varón. Al llevar el mismo el barranco situado entre la Alcazaba y el cerro de San Cristóbal, dicha puerta hay que buscarla en el largo paño de muro torreado que une dichas colinas y cierra la entrada al barranco y el acceso por él a la ciudad. Efectivamente, dos de esas torres de planta cuadrada están más próximas entre sí que las restantes y fueron sin duda las que protegían el ingreso, cerrado hoy por un muro de tapial. Lo señala el plano de 1603.

[1] Lévi-Provençal, *Un recueil de lettres officielles almohades* (*Hespéris*, XXVIII, 1941, pp. 25-26).

[2] Madoz, *Diccionario*, II, p. 138.

La puerta del Puerto se abriría en el lienzo de la muralla meridional de la *madīna*, cerca de la *dār al-ṣanāʿa* y no lejos de la mezquita mayor.

Una puerta del Mar, más a oriente, en la muralla que cerraba a mediodía el arrabal de *al-Musallà*, figura en el plano de 1603 y perduró hasta hace algo menos de un siglo. Sería de origen árabe, pues daba salida al puerto desde ese arrabal, el más poblado e importante de la ciudad. Estaba al final de una de sus calles más principales, que Orbaneja nombra de la Mar, como la puerta, y en el siglo XIX se conocía por Real [1].

En el siglo XVII Méndez Silva contó tan sólo dos puertas en el muro de Almería [2]. Sin duda alude a las de Purchena y del Mar; el plano de 1603 acusa, además, otras dos. Una, «de la Sortida», que el de Coello, poco menos de dos siglos y medio posterior, llama «del Socorro», abríase inmediata al mar y al Fuerte de torre del Tiro. La sitúa en la cortina de muralla que cerraba la antigua, y semidespoblada entonces, almedina, junto a la rambla de la Chanca. En el lienzo de la cerca que limitaba a occidente aaquélla, separándola del arrabal de *al-Ḥawḍ*, hubo por lo menos otra puerta mientras el último estuvo poblado.

El ingreso que ambos planos llaman del Sol abríase en la muralla abaluartada construída en el siglo XVI en el interior del arrabal de *al-Musallà* [3], que redujo considerablemente la superficie del recinto murado de la ciudad, despoblada entonces por ese lado oriental.

En el plano de 1603 y en el de Coello, la calle que conduce a la puerta del Sol se prolonga extramuros, sin cambiar de

[1] La puerta del Mar fué reformada en 1839; «su figura y adornos son sencillos y elegantes; consta de tres puertas, una grande en el centro con columnas, y dos más pequeñas a los costados, y el todo de ella presenta una perspectiva agradable» (Madoz, *Diccionario*, II, p. 138). A juzgar por la sucinta descripción, no conservaba restos de su primitiva fábrica (Orbaneja, *Vida de San Indalecio*, primera parte, p. 17).

[2] Méndez Silva, *Población general de España*, fº 116 *v.*

[3] La puerta del Socorro dice Madoz que servía para la comunicación con el puerto, y con la vega la del Sol, sin que la una ni la otra tuvieran «cosa alguna notable» (Madoz, *Diccionario*, II, p. 138).

dirección, más allá de ésta, por un camino bordeado de construcciones en su comienzo, pero que más adelante prosigue entre huertos y campos de labor, hasta una rotura de la vieja muralla árabe, ya inservible y abandonada por la decadencia demográfica, que se abría al pie de la rambla de Belén o del Obispo. Ese camino fué, sin duda, calle antes de la reconquista de la ciudad y la brecha de la cerca señalada en los citados planos, puerta de salida a la vega [1].

Las puertas primitivas del extenso recinto del arrabal de *al-Muṣallà*, quedan determinadas por el trazado de las calles principales, apenas alterado en el transcurso de los siglos, enlace siempre de los ingresos más importantes. Pero, desaparecido totalmente desde hace siglos el caserío, y con él las calles, de la *madīna* y del arrabal de *al-Ḥawḍ*, por la declinación de la ciudad y los terremotos, no es posible llegar a saber dónde estuvieron las puertas de sus recintos murados. Para la *madīna* ya se aludió a una posible puerta — la del Puerto — y a otra señalada en los planos cerca de la Chanca. El de 1603 conserva el recuerdo de tres ingresos, de poca importancia al parecer, abiertos en el muro que entonces limitaba la *madīna* a oriente. Llamábanse de la Carmía, de la Imagen y de las Carretas [2].

Respecto a las puertas del arrabal de *al-Ḥawḍ*, a causa de su ruina tan sólo unas excavaciones permitirían conocer su emplazamiento y disposición.

Extensión urbana y número de viviendas y habitantes.

El recinto de la alcazaba almeriense mide una hectárea y 80 áreas; la *madīna*, poco más de 20 de las primeras; cerca de 40 el arrabal de *al-Muṣallà* y 8 el de *al-Ḥawḍ*. En total, los muros de Almería encerraban, antes de mediar el siglo XI, una superficie de 791.918 metros, equivalente a poco más de

1 Estaba en el solar donde hoy se levanta la Escuela de Artes y Oficios.

2 Los epígrafes de este plano son muy incorrectos. La Carmía tal vez fuese la Garbía.

79 hectáreas. Según un cálculo que he intentado justificar en otro lugar, correspondía aproximadamente a cada vivienda en las ciudades hispanomusulmanas una superficie media de 172 metros [1]; poblado todo el recinto de Almería, como parece lo estuvo durante parte del siglo XI y en la primera mitad del XII, hasta 1147, lo ocuparían unas 4.604 casas, habitadas por 27.624 almas, si suponemos que en cada una de las primeras vivía una sola familia de 6 individuos [2].

Műnzer calculaba que las casas de Almería pasaban en otro tiempo, es decir, bajo el dominio islámico, de 5.000, pero entonces, en 1494, no llegaban a 800 [3]. Según Orbaneja, en el barrio yermo de occidente (el del Aljibe), cabían más de 500 [4].

En 1587 había en Almería 601 casas pobladas; en 1594 eran 966 sus vecinos [5].

La comparación de las cifras de extensión superficial, habitantes y viviendas, deducidas de la superficie intramuros, con las correspondientes de hace poco más de un siglo, acredita la relativa aproximación de las primeras: la ciudad se había desplazado hacia nordeste y oriente, por el terreno llano de la vega y las proximidades del principal camino que llegaba a Almería, pero con no muy grande diferencia de área urbana ni del número de habitantes.

Poco antes de mediar el siglo XIX, en efecto, Almería ocupaba 917.504 varas superficiales, equivalentes a 640.417 metros, incluído su ensanche por los barrios extramuros de las Huertas y el Alto, pero sin comprender el islámico del Aljibe, que seguía deshabitado, espacio ocupado por 3.390 casas de

[1] Leopoldo Torres Balbás, *Extensión y demografía de las ciudades hispanomusulmanas*, apud *Studia Islamica*, fasc. III, Paris 1955, pp. 42-54.

[2] *Ibidem*.

[3] Műnzer, *Viaje por España y Portugal*, p. 30.

[4] Orbaneja, *Vida de San Indalecio*, p. 147. Cifras análogas da don Ramiro Núñez de Guzmán en 1526: cabían 5.000 vecinos y «al presente, poco más o menos, hay 500, la mayoría moriscos» (*Castillos y fortalezas del antiguo reino de Granada*, por Mariano Alcocer Martínez [Tánger 1941], p. 77).

[5] *Censo de población de las provincias y partidos de la Corona de Castilla en el siglo XIV* (Madrid 1829).

12 varas de altura (10,03 metros), y dos cuerpos, por lo regular, a excepción de algunas modernas que se elevaban hasta tres. El número de sus habitantes era entonces de 17.800, 2.000 de los cuales vivían fuera de los antiguos muros [1]. — *L. T. B.*

[1] Madoz, *Dic.*, II, p. 136.

ÍNDICE DE LUGARES [1]

Abla, 16.
Adra (Abdera), 10.
África, 19, 21.
al-Andalus, 5, 12, 16, 17, 20, 21, 26, 37, 39.
al-Mariyya, 19, 20, 21.
al-Qabṭa *(ribāṭ* de), 21.
Alayor, 4; figueral d'En Mascaró, 4.
Alhamilla (sierra), 5.
Alejandría, 18, 39.
Almería, 1, 5, 6, 8-12, 16-22, 24, 26, 27, 32, 33, 36-46; *al-Riŷl*, 30; *al-Ṣumādiḥiyya*, 27; alcaicería *(al-qayṣāriyya)*, 24; alcazaba *(qalᶜat al-Ŧayrān)*, 7, 19, 23-25, 27, 28, 34, 40, 43; alcázar, 23; arrabal de *al-Ḥawḍ*, 31-35, 38-40, 44-46; arrabal de *al-Muṣallà*, 27, 31, 33-35, 37, 44, 45; atarazanas *(dār al-ṣanaᶜa)*, 24, 44; barrios de las Huertas y Alto, 46; calle de Antonio Vico, 29; calle de Arráez, 35; calle de Bailén, 35; calle de Castaños, 35; calle de Eduardo Pérez, 35; calle de Hércules, 36; calle de la Mar o Real, 44; calle de la Rambla o de la Reina, 25, 34, 36; calle de las Tiendas, 35; calle del obispo Orberá, 29; calle de Mariana, 35; calle de Pedro Jover, 35; calle Real de la Almedina, 35; calle de Trajano, 35; callejón de la Polca, 36; catedral, 31, 36; cerro de San Cristóbal *(al-ᶜUrqub)*, 27-29, 33, 34, 43; fuerte de la torre del Tiro, 33, 44; la Hoya vieja *(jandaq bāb Mūsà)*, 27, 28, 34, 36; *madīna*, 24, 27, 30, 31, 33-35, 38, 40, 44, 45; mezquita mayor *(al-masĝid al-ĝāmiᶜ al-aᶜẓam)*, 24, 27, 35, 36, 39, 43, 44; plaza del Carmen, 35; plaza de la Catedral, 35; puerta de la Carmía, 45; puerta de los aceiteros *(bāb-al-zayyātīn)*, 42; puerta de la Imagen, 34, 35, 45; puerta de la Sortida o del Socorro, 44: puerta de las Carretas, 35, 45; puerta de Mūsà *(bāb Mūsà)*, 42, 43; puerta de Purchena *(bāb Baŷŷānā)*, 28, 29, 34, 36, 41-44; puerta del Águila *(bāb al-ᶜUqāb)*, 42; puerta del Mar, 35, 36, 44; puerta del Sol, 35, 44; puerta del Puerto, 43-45; rambla de Belén o del obispo Orberá, 29, 45; rambla o barranco de la Chanca, 24, 28, 31-33, 44, 45; río de Almería, 6, 16; Santo Domingo, 36; *šarīᶜa*

[1] En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la REVISTA. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

o *muṣallà*, 26; sierra de Almería, 5-7; torre de los Arcos, 29; torre del Obispo, del Esperante o Espolón, 30; vega *(faḥṣ)*, 35; *ŷabal al-Mudayna*, 27, 28, 40; *ŷabal al-Qunaysa*, 31; *ŷabal Lābam*, 27, 28.
Ampurias, 14.
Andalucía, 35, 40.
Aragón, 15.
Argel, 2.
Arshgul o Rachgoun, 18.

Baleares, 2.
Barcelona, 2, 10.
Barea, 10.
Baŷŷāna (Pechina), 10, 12-20, 37.
Binihomaya, 3.

Cartagena, 10.
Cástulo, 10.
Ciudadela, 4.
Ciutadella, 4; museo episcopal, 3.
Córdoba, 16, 22, 26, 35, 36; puerta del Puente, 15.

Egipto, 20, 38.
Énix (sierra de), 5, 6.
España, 3, 8, 37-39.
España Bética, 10.
España Tarraconense, 10.

Filabres (sierra de), 43.

Gata (cabo de), 5, 21.
Génova, 38, 39.
Granada (Garnata), 13, 15, 35, 36, 43.

Ibiza, 1.
Ifriqiya, 18, 22.
Ilbīra, 13, 14.
Illiberis, 11.

Játiva, 38.
Jaén, 37.

Magrib, 18, 40.
Mahón: Ateneo, 4.
Málaga (Malaca), 10, 16.
Mallorca, 1.
Mariyyat Baŷŷāna, 12, 13, 16-19.
Meca (la), 20.
Mediterráneo, 19.
Menorca, 1, 2.
Murcia, 37, 43.

Níjar, 5.

Orihuela, 37.
Osma, 10.

París, 5.
Pechina o Paschena, 12, 15, 17, 20, 21; río de Pechina *(wādī Baŷŷanā)*, 6, 10, 11.
Península [ibérica], 9, 11.
Pisa, 38.
Purchena, 43.

Qastīliya (Ilbīra), 13.

San Juan de la Peña, 11.
Santarén, 20.
Sentinas o Sabinal (punta de las), 5.
Sevilla, 22.
Sicilia, 18.
Sierra Nevada, 5.
Siria, 38, 39.
Son Seguí, 3.

Tafna, 18.
Ténès, 13, 16, 17.
Toledo, 36.
Tudmīr, 13.

Urci o Urgi, 10-12, 16.
Urgitano (golfo) *(sinus Urgitanus)*, 10.
Urš al-Yaman, 12, 14.

Valencia, 10.

Yemen, 20.

ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

ᶜAbd al-Raḥmān III, 17-20, 24, 37.
ᶜAbd al-Razzāq b. ᶜĪsà, 14.
ᶜAbd Allāh, 14, 15.
Aḥmad ben el Ḥāŷŷ Aḥmad, 3.
¿Aḥmad (Ḥmed) ben Yusef?, 4.
al-Bakrī, 11, 15.
al-Ḥakam II, 22, 37.
al-Ḥimyarī, 12, 15, 17, 19.
al-Muᶜizz, 18.
al-Muᶜtaṣim, 12, 38.
al-Rāzī, 19.
al-Šaqundī, 39.
al-ᶜUmarī, 31, 32, 40.
Alfonso VII, 39.
Antonino, 10.

Banū Aswad, 14.
Banū Sirāŷ, 12.

Camps y Mercadal (F.), 2, 3.
Cantonius, 11.
Coello, 29, 32, 33, 44.
Constantino VII Porfirogeneta, 19.
Cura de los Palacios, 7.

Ebretmo, 11.

Flórez (P.), 11.

Gālib, 22.
Genesio, 11.

Hernández Sanz (F.), 2.
Hűbner, 10.

Ibn al-Jaṭīb, 41, 42.
Ibn Ḥayyān, 15, 17.
Ibn Ḥawqal, 17, 26.
Ibn Jaldūn, 17.
Ibn Jātima, 27, 29, 31, 32, 40, 42.
Ibn Rumāḥis, 18.
Idrīsī, 6, 19, 20, 27, 31, 32, 34, 38.

Jayrān al-ᶜĀmirī, 25, 27, 31, 37.

Lévi-Provençal, 15.

Maqqarī, 6, 88.
Marciano Capela, 10.
Mármol, 41.
¿Masᶜūd ben Abū Bikr?, 3.
Mela (Pomponio), 10, 16.
Méndez Silva, 44.
Miknāsa, 18.
Millás Vallicrosa (José Mª), 1, 4.
Montaner, 30.
Muḥammad I, 13.
Muḥammad ben al-Ḥāŷŷ Mūsà, 4.
Muḥammad ibn Sumādiḥ al-Muᶜtaṣim, 27.
Muḥammad [de] ᶜUyūn, 4.
Műnzer, 41, 46.
Mūsà b. Abī-l-ᶜĀfiya, 18.

Nicolau d'Olwer (L.), 2.

Orbaneja, 30, 32, 34, 44, 46.

Palencia (Alonso de), 33, 41.
Plinio, 10, 16.
Ptolomeo, 10.

Quḍāᶜa, 12.

Reyes Católicos, 8, 24, 26, 29, 33, 41, 43.

Saᶜīd ben Ŷūdī, 14, 15.
Sālim, 3.
San Indalecio, 11, 15.

Saura (Gabriel), 4.
Sawār b. Ḥamdūn, 14, 15.
Seguí (José), 4.
Sunier o Suniero II, 14, 15.

T. B. (L.), 1, 47.
Torres Campos (Rafael), 5.

ʿUmar b. Aswad, 14.
ʿUmar ben Yūsuf, 3.

Yaḥyà ben Hāšim, 4.
Yāqūt, 21, 25.

Zuhayr, 38.

VARIEDADES

USOS Y SUPERSTICIONES COMUNES A PERSIA Y ESPAÑA

Cuando se vuelve de un largo viaje se suelen releer o buscar libros nuevos referentes a los países recorridos. Así me ha ocurrido a mí con la excelente obra de Henri Massé, *Croyances et coutumes persanes, suivies de contes et chansons populaires* (2 vols. con una sola numeración; Paris, G.-P. Maisonneuve, 1938; Colección «Les littératures populaires de toutes les nations», nueva serie, tomos IV y VI). Repasándola con atención mayor que cuando la leí por primera vez, al regalármela su ilustre autor, he anotado al paso algunas semejanzas entre usos y supersticiones persas y españolas, y me ha parecido útil reunirlas en estas líneas. Pero conste desde ahora que no he intentado ni mucho menos agotar el asunto y que me limito exclusivamente a señalar la semejanza o identidad. Los folkloristas de profesión, a quienes esta nota en primer término se dirige, podrán apurar la materia en el citado libro y puntualizar con sus especiales técnicas — si ha lugar y si les interesa — los casos en que la identidad o semejanza se deban a filiación, origen común u otra causa cualquiera.

Principiemos por dos temas ya tratados por mí en estas páginas:

1. — Los *Antojos de embarazadas* (cf. Al-Andalus, XVI [1951], pp. 490-493) son también conocidos en Persia (Massé, p. 32). Es graciosa la suposición de que, cuando una preñada se levanta temprano, la escoba se sobresalta detrás de la puerta porque teme: «Hoy se le va a ocurrir comerme».

2. — El manjar especial que en al-Andalus se llamaba *dentina* (cf. mi nota *«Dentina», nombre de manjar*, en Al-Andalus. XX

[1955], pp. 461-462, y G. S. Colin, *Una adición sobre «dentina»*, en el vol. XXI [1956] p. 216), existe también en Persia (Massé, p. 53): «Lorsque la première dent pointe, on fait en honneur de l'enfant la 'soûpe dentaire' *(âš-è-dèndâni:* viande de mouton, lentilles, haricots, pois, blé décortiqué); famille et amis mangent en commun ce potage dont on verse un peu devant les pigeons de l'*imâmzâdé* (tombeau de saint) local; la nourrice reçoit un cadeau». El hecho de que el nombre en lengua persa — por tratarse de un idioma indoeuropeo — resulte tan análogo, da mayor interés a esta semejanza de usos.

Analogías no demasiado significativas son:

3. — Las explicaciones vulgares que suelen darse en Persia y España sobre el origen de truenos y relámpagos. El trueno se debería, por ejemplo (Massé, p. 179), a que los ángeles hacen rodar una carreta sobre las nubes.

4. — El respeto, con manifestaciones análogas, que en uno y otro país se tiene al pan. Massé, p. 217: «s'il tombe à terre, il faut le remasser, le baiser et le mettre dans un trou de mur; sinon la famine s'ensuivrait».

5. — La común creencia de que una prenda de vestir, puesta por inadvertencia del révés, presagia regalo o ganancia de dinero (Massé, p. 281).

6. — La común superstición de que determinadas cosas no han de darse de mano en mano, porque ello entrañaría la ruptura de la amistad, sino soltarlas de la mano en el suelo o encima de algo para que la otra persona las coja (Massé, p. 284).

7. — El común temor de que los elogios acarreen el mal de ojo o la desgracia (Massé, pp. 324 y 328).

Más significativas me parecen, dentro de mi profanidad, estas otras:

8. — En España se previene al niño que juega con fuego que se orinará en la cama. Lo mismo en Irán (Massé, p. 55): «l'enfant qui joue avec le feu urinera au lit».

9. — En España se cree que la lluvia primaveral hace crecer el cabello (Agua de mayo, / créceme el pelo / cuatro varitas / menos un dedo»). Lo mismo en Persia (Massé, p. 175): «Quand la pluie de *neïsân* (avril) tombe sur la tête de quelqu'un soixante-dix jours après le Naurouz, elle rend épais les cheveux de sa tête».

10. — En España los rabos de pasas, comidos o guardados, llevan fama de preservar del olvido y se recomiendan a los desmemoriados. Otro tanto en Irán (Massé, p. 215): «Manger du raisin sec développe la mémoire».

11. — Cuando en España se habla de un ausente se dice que a éste le sonarán en ese instante los oídos, y si a alguien le suenan los oídos piensa que en otro sitio se está hablando de él. Lo mismo en Persia; cf. Massé, pp. 277 y 288. He aquí el comienzo del último pasaje: «Quand on parle d'un absent, on dit que 'les oreilles lui tinteront' *(gouš-eš cèdâ ḳonèd)*».

12. — En España es de mal agüero la rotura de un espejo. Tal vez es creencia universal; pero existe también en Persia (Massé, p. 285): «une glace brisée annonce un malheur».

13. — Más extraña, por lo menos a mí, me parece esta otra semejanza: en España, cuando una conversación entre varias personas decae momentáneamente y se produce un breve silencio, se suele decir que «ha pasado un ángel»; y en Persia (Massé, p. 285): «Si plusieurs personnes, causant ensemble, ne trouvent rien à se dire pendant un instant, c'est qu'un trésor est en train de passer sous terre, ou, suivant d'autres, *c'est l'ange Azraël qui passe*».

14. — También me parece curiosísimo este otro parecido: En España para acelerar la partida de un visitante pesado e inoportuno, se pone una escoba detrás de la puerta; y en Irán (Massé, p. 293) entre los procedimientos que se aplican para ahuyentar «au visiteur fâcheux» se hallan: «poser debout dans le foyer de la cuisine le pilon du mortier *(ou, à Hamadan, un balai derrière la fenêtre)*».

15. — En España tenemos el modismo *el diablo las carga* (que, por cierto, no he sido capaz de hallar en el útil libro de J. M. Iribarren *El porqué de los dichos)*. El Diccionario académico lo explica como modo de dar a entender «la posibilidad de que se origine daño o disturbio de aquello que, al parecer, no podía producir tales efectos»; pero no aclara el origen. Indudablemente hay que sobreentender «armas de fuego», y se trata de una superstición — o mejor, precaución — análoga a otra persa (Massé, p. 355): «ne jamais viser personne même avec un fusil non chargé, car le diable pourrait le charger à ce moment».

Para terminar, he aquí otras dos analogías:

16. — La superstición que tiene por de mal agüero al número 13 se dice por algunos que es moderna en Europa. En Persia existe hace mucho tiempo (cf. Massé, pp. 159 y 273); por lo menos, la vemos atestiguada por viajeros durante todo el siglo XIX (el más antiguo Morier, en los primerísimos años de la centuria). Es curioso que tambien los iranios busquen maneras de evitar el decir el número tenido por fatídico (p. 273, nota 1): «on le remplace par le mot *davantage (zyâd)*; . . . en comptant, on dit 12 + 1».

17. — Últimamente se difundió por Europa la superstición de que el que tres personas enciendan sus respectivos cigarrillos en la llama de una misma cerilla, o en la misma llama de un encendedor, es presagio de la muerte de una de ellas; y se buscó la explicación, en principio lógica, de que tal superstición tuvo su origen en las trincheras de la gran guerra 1914-1918, porque el que tres soldados encendieran sus cigarrillos en una misma llama facilitaba al enemigo la fijación de ésta y el disparo sobre ella. Ahora bien: en el libro de Massé (p. 283) leemos: «Il est également funeste de disposer des luminaires en ligne ou en triangle, ou d'en allumer trois à la fois, ou encore *d'allumer trois cigarettes avec la même allumette (l'un des fumeurs risque de mourir au cours de l'année)*». Y la noticia de esta superstición parece provenir de Hèdayat, *Neyrengestan*, obra publicada en Teherán 1312, año que corresponde a los nuestros 1894-1895, o sea bastante antes de la primera gran guerra.

Emilio García Gómez.

DOS NUEVOS MANUSCRITOS Y PAPELES SUELTOS DE MORISCOS ARAGONESES

En circunstancias análogas a las que concurrieron, en 1884, en el pueblecito aragonés de Almonacid de la Sierra — cuando apareció un buen número de manuscritos árabes y aljamiados, que tanta curiosidad e interés provocaron [1] —, al desmontar el tejado de la casa nº 7 de la calle de Santa María en el pueblo de Sabiñán, a orillas del Jalón, zona de gran tradición morisca, se hallaron, en el espacio existente entre un madero y el medianil de la casa, dos manuscritos en caracteres árabes [2], de cuyo contenido doy cuenta en estas líneas.

Uno de ellos es un volumen en papel blanco, grueso, sin fecha, probablemente de fines del siglo XVI, escrito en aljamiado y en letra magrebí, de escuela aragonesa, muy clara, en tinta color sepia y con algunos adornos moriscos. Está formado por siete pliegos cosidos, en los que hay 69 folios sin paginar, escritos, 71 en blanco y dos de guardas por el principio, carcomidos en buena parte por la polilla y

[1] Sobre este hallazgo y otro anterior ocurrido en Mesones, vid. *Colección de textos aljamiados*, publicada por Pablo Gil, Julián Ribera y Mariano Sánchez, Zaragoza 1888, pp. VI-VII; y *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta: Noticia y extractos por los alumnos de la sección árabe, bajo la dirección de J. Ribera y M. Asín*, Madrid 1912, pp. V-XXIX.

[2] En el periódico *El Noticiero*, de Zaragoza, 29 septiembre 1957, publiqué un artículo en el que informaba sobre las circunstancias en que aparecieron esos manuscritos, y sobre la naturaleza de los mismos. El señor Decano de la Facultad de Filosofía y Letras, Dr. José Mª Lacarra, me autorizó para hacer gestiones sobre su adquisición, pero hasta ahora no han tenido éxito. Entre tanto, y en defecto de los originales, el Centro de Estudios Medievales de Aragón (CEMA) ha obtenido microfilm de dichos manuscritos.

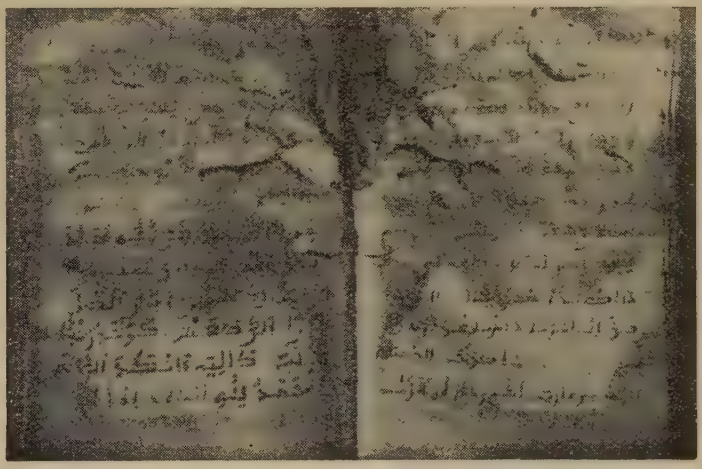
la humedad; de tamaño 20 × 13,5 cms. y caja 15,5 × 11 cms., de 12 líneas. Lleva tapas de pergamino, rasgado, en mal estado, y en una de las caras interiores del doble que forma la solapa dice, en letra del siglo XVI o XVII: *Señor mosen diego carnicer.* Forma un tomo bastante mal conservado, en el que la polilla ha destruído grandes zonas del papel, sobre todo en la parte superior de los folios que es, también, la más afectada por la humedad, que ha desvaído bastante la tinta.

He aquí la transcripción de algunos capítulos y párrafos que dan buena idea del contenido de dicho volumen [1]:

Fº 3 *a: [bismi illāhi irraḥmāni] irraḥīmi / .... de l'alkiteb k(a)lamado l'almujtaṣar en la obra de l'al / [gu(w)aḍo]r i de la ṣala diššo ᶜAli ibnu / ... raḍiya Allāhu [a]nhu ke diššo Allāh ᶜaza / wa ŷa[lla] ku(w)ando bos lebantareiš a l'aṣṣala / pu(w)eš p(i)rimeramente pu(w)eš labad bu(w)e / šaš manoš i karaš i masejareiš / bu(w)ešas kabesas i labareis bu(w)e / šoš pi(y)iedes d'aki(y) a loš tobilloš / ešto eš lo ke adewdesi(y)o Allāh šo / bre šuš ši(y)erboš pu(w)eš ki(y)en / .* — Fº 4 *a: Kapitulo de lo keš suna de l'algu(w)aḍor.* — Fº 6 *a: Kapitulo ... l'algu(w)aḍor.*— Fº 10 *b: Kapitulo de laš košas ke derru(w)ekan el algu(w)aḍor.* — Fº 11 *a: Kapitulo de lo ke še de[be] fazer èn el bannar.* — Fº 15 *a: Kapitulo del ku(w)al no še kunp(e)le ellaṣṣala šino kon el i šon di(y)ez.* — Fºs 15 *b* y 16 *a: Kapitulo de laš sunaš de aṣṣala.* -- Fº 16 *a: Kapitulo de loš tarašku(w)erdoš.* — Fº 24 *a: Kapitulo ke t(a)rata del walardon ke ti(y)ene al-ḥamdu i šu dek(a)larasi(y)on šegun še ap(u)rueba en šuš aleaš para ke konoskamoš el de(w)udo ke te[ne]moš para leerlo.*—Fº 36 *a: Kapitulo para ki(y)ien no šabe fazer laṣṣala eš mu(w)uy b(e)rebe para tenerlo en la memoria.* — Fºs 38 *b* y 37 *a: Aki še akaban los sinko aṣṣalaeš del di(y)a.* — Fº 39 *b: Ḥadisonoš por partida de loš šabi(y)os i maest(o)roš.* — Fº 41 *a: Ešta rogari(y)a eš para rogar para ku(w)ando bi(y)ene un nubluh fu(w)erte. P(e)rensibi(y)an loš aṣṣalaeš de de(w)do.* (Siguen diversas tradiciones de Mahoma acerca de la azalá).— Fº 47 *a: La ibantalla de los aṣṣalaeš de laš noŷŷeš i de loš di(y)aš.*— Fº 48 *a* (en tinta roja): *Fu(w)e rrakontado por lannabi Muḥammad / ṣala Allāhu ᶜalayhi wa ṣalam* (sic) */ ke diššo ki(y)en dira i fara aṣṣala / doze arrakᶜaš ku(w)ando rronpa / el alba ke li(y)ah en kada arrakaᶜa / al-ḥamdu lillāhi.*—Fº 49 *a: La ibantalla del di(y)a de luneš.* — Fº 49 *b: Ki(y)en hara laṣṣala noŷŷe de alar-*

[1] Para la transcripción del texto aljamiado he estimado más útil para los filólogos — prescindo del trabajo, muy apreciable por cierto, de Leopoldo Eguílaz, *Estudio sobre el valor de las letras árabes en el alfabeto castellano*, Madrid 1874 — usar un sistema literal, de acuerdo con el valor fonético de las letras en el árabe clásico, según la representación gráfica empleada por las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada. Sólo he hecho excepción con los sonidos vocálicos *e* y *o*, para evitar deformaciones de bulto, y con el uso, a veces, del apóstrofo.

baᶜa.— Fº 50 *b: Ki(y)en hara aṣṣala di(y)a de alarbaᶜa.*— Fº 51 *a: Ki(y)e[n] fara aṣṣala noŷŷe del jamīs.* — Fº 52 *a: Ki(y)en hara aṣṣala di(y)a del jamīs.* — Fº 52 *b: Ki(y)en hara eu šu bida-doš arrakᶜaš en la noŷŷe de alŷŷumūᶜa.* — 53 *b: Ki(y)en hara aṣṣala di(y)a del ŷŷumūᶜa.*-- Fº 54 *a: Ki(y)en hara cšte aṣṣala anši komo e nonb(a)rado.* — Fº 54 *b: Kapitulo de lalfaḍila del ke haze loš sinko aṣṣalaeš* (se refieren varias tradiciones de Abū Uṯmān, Abū Hurayra, Ibn Masᶜūd y otros, y del propio Mahoma, sobre diversos preceptos religiosos, hasta el final). El último folio útil — 71 *a* — dice: *para el alŷana i šu ašentami(y)ento / enella ye mi šennor Allāh / Diššo maš nu(w)ešo / annabi Muḥammad ṣala Allāh ᶜalayhi wa sallama / a ku(w)anto el ši(y)erbo malo lazarado deššador de loš aṣṣalaeš i menoš / kabador delloš enbi(y)ara Allāh a el almalakeš loš maš ešpantibleš / de todoš loš del fu(w)ego de azzabeni(y)ata i tara en beštimentoš de fu(w)ego / ke ši por abentura una sentella dakel / fu(w)ego kayeše sobre la dunya /* (inacabado).



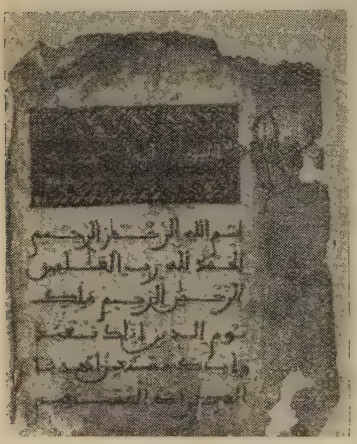
Folios 47 *b* y 48 *a* del *Mujtaṣar* aljamiado de Sabiñán. Las últimas seis líneas del fº 48 *a* están en tinta roja.

Como puede apreciarse por el contenido expuesto, se trata de una traducción aljamiada de algunos capítulos del *Kitāb Mujtaṣar*, de Abū-l-Ḥasan ᶜAlī al-Ṭulayṭulī [1], tratado sobre las obligaciones re-

[1] Acerca de este autor, vid. Ibn al-Faraḍi en *B. A. H.*, VII, Madrid 1891, nº 921, y referencia de J. Ribera y M Asín en *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, p. 78, nota 1. Además, sobre esta obra o su versión en aljamiado y lo que a continuación decimos, vid. *ibid.*, pp. XVIII, 14 y 51.

ligiosas de los musulmanes, ceremonias y preceptos sobre la ablución y las invocaciones que la acompañan, con las cinco oraciones del ritual y diversas tradiciones sobre algunos de dichos preceptos. Era la obra más corriente en al-Andalus — muy divulgada entre los moriscos — de las que se referían al dogma, liturgia, moral y derecho, de acuerdo con la tradición de la escuela mālikī.

El segundo manuscrito es un volumen en papel moreno, grueso, sin fecha, probablemente algo más antiguo que el anterior, y con signos de haber sido muy usado. Está escrito en árabe, en letra magrebí muy cuidada, elegante y clara, y tinta negra, con mociones, signos, correcciones y adiciones, títulos y algunos adornos moriscos en tinta roja y hechos por otra mano. Aparece formado por cinco pliegos cosidos, en los cuales hay 47 folios, sin numerar, escritos, más cuatro en blanco al final (faltan algunos folios en medio y otros están sueltos); de tamaño 15 × 10,75 cms. y caja 10 × 7 cms., de 10 líneas. Está encuadernado con tapas de piel negra, bastante destrozadas por el uso y la humedad, reforzadas con guardas de tela con recortes de papel manuscrito, encolado, de cuyo contenido doy cuenta más adelante. Casi todos los folios, sobre todo en la parte inferior, están maltratados por la polilla. El primero presenta una viñeta, con dibujos en negro, rojo y ocre, que encuadran las palabras *sūrat al-fātiḥa*, en caracteres cúficos ornamentales. Hay en el texto unos pocos adornos moriscos.



Primer folio del Alcorán abreviado de Sabiñán.

Dicho volumen es un Alcorán abreviado [1], para ser leído en las oraciones públicas, en el que figu-

[1] Algunas muestras de estos Alcoranes, que no coinciden de modo exacto en la elección de versículos y azoras, ni en su composición general, se hallan descritas por Eduardo Saavedra, *Indice general de la literatura aljamiada*, apéndice I de su discurso leído en la recepción pública con motivo de su ingreso en la Real Academia Española, Madrid 1878, pp. 104, 136, 143.

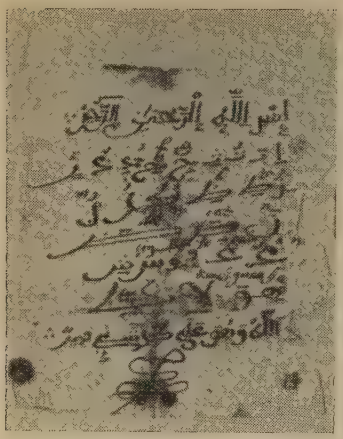
ran los versículos más importantes de algunas azoras más largas, y las azoras completas, si son breves. He aquí su composición:

Sūras: I; II, 1-4, 158, 256-259, 284-286; III, 1-4, 16, comienzo del 17, 25 y 26; IX, 129 y 130 (siguen 5 líneas no identificadas); XXVI, 78 y 79; XXVIII, 88; XXX, 16-18; XXXIII, 40-43; XXXVI, 1 hasta el comienzo del 6 (falta algún folio), 26-83; LIX, 18-24; LXVII, 1 hasta mitad del 28 (falta algún folio). Se intercala un tema sobre algunos atributos de Allāh y deprecaciones encabezadas con el *allahumma,* en tinta roja, y testimonios de fe musulmana, invocación en alabanza a Mahoma, seguida del *tašahhudu* — 'ataxhado' — o fórmula para afirmar la creencia en Allāh y la misión de Mahoma, y el *qunūt* — 'alconut' — o repetición de la fórmula: «¡Oh Dios mío!, nosotros te obedecemos, imploramos tu perdón, seguimos el camino recto que nos has señalado, creemos en ti, etc.» Siguen las azoras LXXVIII (el título en color ocre) — LXXX; LXXXIV; LXXXV, 1-9 (incompleto; falta algún folio); LXXXVIII, parte del 3 hasta el final de la *sūra;* LXXXIX (se ha añadido, al margen, en tinta roja, el versículo 8, olvidado por el copista); XC-CI (sólo la *basmala* por falta de un folio); CIII (falta el nombre de la azora y la *basmala,* seguramente en el folio perdido); y CIV-CXIV.

Igual que en algunos volúmenes procedentes del hallazgo de Almonacid de la Sierra, el Alcorán abreviado de Sabiñán tiene entre la guarda de tela y la tapa de piel, y a modo de cartones de refuerzo — procedimiento usado por los encuadernadores moriscos —, papeles de documentos más antiguos, cuya existencia sospeché al descubrir un papelito de 11 × 11 cms., con tres dobleces, entre la tela, ligeramente despegada, y los papeles acartonados, en el que se lee lo siguiente: *bismi illāhi ilrraḥmāni irraḥīm;* siguen las letras del alifato por el orden propio de los moriscos, con la equivalencia castellana y el nombre de algunas, y termina con el versículo alcoránico: *Allāhu wa huwa ʿalà ḳuli* (sic) *šay'in qadīrun,* seguido de un signo o adorno. Al dorso figuran, con algunas letras sueltas, dibujos del sello de Salomón y otros amuletos.

Los papeles sueltos — en número de doce —, contenidos en las tapas viejas de referencia, aparecieron al despegar cuidadosamente los planos que formaban los cartones. Por desgracia, dado su estado de conservación — en algunos la tinta está muy desvaída, o se pasa el sulfato, o están apolillados — apenas son utilizables y no merecen por ello ser trascritos, dado, además, su estado fragmentario. Sin embargo no podemos pasar sin dar cuenta de ellos, no sólo por la rare-

za de papeles de esta naturaleza publicados, sino por las circunstancias en que han aparecido y por su contenido.



Papel suelto entre la tela de refuerzo y las tapas del Alcorán abreviado de Sabiñán.

Se trata de folios cortados—para el uso que se les dió —de copias de escrituras de compraventa, partición de bienes y depósito *(wadīᶜa)* procedentes, al parecer, de un libro registro, muy probablemente de algún notario morisco de la aljama de Illueca, pues es el lugar con más frecuencia nombrado, del que figuran más personas como habitantes en el mismo y donde residía el alfaquí y *ḳātib* Ibrāhīm b. Salāma, autor de la redacción de casi todas las escrituras allí contenidas. Todos estos papeles son fragmentos de los últimos años de los siglos XV y comienzos del XVI, escritos en lengua árabe y por dos manos distintas – hay restos de tres líneas en bellos caracteres rabínicos —, con frecuentes vulgarismos y palabras en aljamiado. Las escrituras de depósito, son semejantes, incluso en su formulario jurídico, a las tres últimas que de la misma época publicó, a comienzos de siglo, R. García Linares [1]. Todas ellas están fechadas según el cómputo musulmán, pero el mes, salvo una excepción en que se da la debida correspondencia, aparece de acuerdo con el calendario cristiano. Se leen las fechas de 5 febrero 896/1491; septiembre / *muḥarram* 902/1496; agosto 903/1498; 24 enero 912/1507; año 939/1532-3. En estas escrituras vemos aparecer a moriscos, judíos y cristianos, de diversos lugares del valle del Jalón, que compran, venden, parten herencia, reciben en depósito u ofrecen como garantía del mismo campos, viñas, objetos de oro, azafrán (زعفران), mulos — en un caso se

[1] *Escrituras árabes pertenecientes al Archivo de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza*, en «Homenaje a don Francisco Codera», Zaragoza 1904, páginas 189-197.

dice de uno que es de color pardo (بردّه), — colmenas con las abejas (جباح مع نخل), etc., y la moneda con la que se efectúan esas transacciones es siempre el *šuld* [1] *ŷaḳaŷiyya* o sueldo jaqués, de este modo nombrado en todos los contratos redactados en árabe en que intervienen mudéjares aragoneses, desde muy entrado el siglo XV.

No tiene menos interés el conocer algunos nombres de las personas que efectúan las operaciones antedichas en calidad de compradores, vendedores, depositantes, depositarios o testigos. Son éstos: Mesoner (apellido de un morisco) y su esposa Maryam; ʿAlī Lapuerta, ʿAlī al-Ŷazzār, Faraŷ al-Rahbān, Muḥammad b. Yūsuf al-Aslāʿ [2] (el Calvo) y su esposa Fāṭima Moragas (مراعش), de Gotor (غطور); Muḥammad al-Asmar, de Aranda; Ibrāhīm b. ʿAlaš, habitante en Morés (موراش); ʿAlī Lamolina y su esposa Raḥmat al-Ŷazzār; Ibrāhīm Šalūn (Jalón); ʿAbd Allāh b. Ḥasan; Ibrāhīm Salāma; Aḥmad Salāma; Muḥammad *al-Saris* (el Impotente); el juez *(ḥākim)* y alamín Ibrāhīm Quinacet (كناسات); el alfaquí Farâŷ b. Yūsuf; ʿAbd Allāh al-Ŷazzār; ʿAlī Moragas; ʿAbd Allāh de Sabiñán (شبّان); Muḥammad ʿAbd al-Mālik; Muḥammad Saʿīd y su esposa Fāṭima Walīd; Aḥmad de *Gālib*; el pregonero *(dallāl)*, Aḥmad Valtierra y Yūsuf Cadiello, casi todos ellos de la aljama de Illueca (الواقه) [3].

[1] Se halla también la forma plural اشلاد, que confirma — lo mismo los singulares قنطار, قيراط, دينار y otros — el singular قنشار (plur. قناشر, قناشير y قناشرة) de origen extraño a la lengua árabe. Sobre esta cuestión, de la que me he ocupado en mis trabajos *El problema de los «dinares qanāšires»*, en Al-Andalus, XIX, 1954, pp. 143-148, y en *Referencias a moneda en los documentos árabes y hebreos de Aragón y Navarra*, en «*Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, VI, 1956, pp. 230 y 231, véase Jarmila Štěpková, *Das wort ḳinšār im Reisebericht des Ibrāhīm b. Jaʿḳūb*, en «Archiv Orientální», Praha, 25-1957, 1, páginas 38-44. — Interesa señalar la existencia del grupo دا, abreviatura, tras un numeral, de la palabra شلدا, que no he visto en otros documentos.

Sic.

[3] Un trabajo poco conocido, tal vez, pero de indudable valor para el estudio de los moriscos en Aragón, y en cuyo apéndice documental hallamos mencio-

Entre los judíos conocemos a un tal Salomón, a Semuel (سموأل) al-Našnamāy y a Sason (سسون) b. Nehemías, de Illueca. Y, finalmente, entre los cristianos aparecen los nombres de García Ximen y Pedro de Campo (باذره-ذا كنبه), habitantes en Calatayud. Aparte los topónimos señalados se cita el lugar de Sestrica (شاشترقه) y los términos *(ḥawma)* de Labaltiella, Lapeniella, Petra (باطر), Pedreguero (باطركاره) y Las Correas (لش كورايش), todos, al parecer, de Illueca.

Como se ve, pues, y a pesar de su estado, estos papeles sueltos, sobre todo, unidos al Alcorán abreviado y al *Mujtaṣar* de ʿAlī al-Ṭulayṭulī, en aljamiado, constituyen nuevos materiales, siempre interesantes, con que documentar algunos aspectos de la vida de nuestros moriscos aragoneses.

Jacinto Bosch Vilá.

Zaragoza, diciembre de 1957.

nados algunos apellidos análogos a los que aparecen en nuestros papeles sueltos, es el de Francisco Macho Ortega, *Condición social de los mudéjares aragoneses (siglo XV)*, en «Memorias de la Facultad de Filosofía y Letras», tomo I, Zaragoza 1923, pp. 141-319. — Esperamos la publicación y estudio de documentos moriscos aragoneses que prepara mi muy querido y docto amigo, el Prof. Dr. Wilhelm Hoenerbach, de la Universidad de Bonn, a quien dedico este trabajo.

LIBROS Y REVISTAS

Obras generales. — *Mélanges Louis Massignon.*
Historia de las ideas y de las ciencias. — McCarthy.
Geografía e Historia. — *Historical Atlas of the Muslim Peoples.*
Filología y Literatura. — Lewicki; Nőldeke, por Kraemer; Ziadeh and Winder.
Arte y Arqeología. — Lambert; Farès; Zbiss; Caro Baroja.

OBRAS GENERALES

Mélanges Louis Massignon, publiés sous le patronage de l'Institut d'Études Islamiques de l'Université de Paris et de l'Institut Français de Damas. Tres tomos, Damasco 1956-1957.

El homenaje de estas *Mélanges,* cuya iniciativa se reconoce haber partido de E. Lévi-Provençal, es un tributo de admiración al gran orientalista francés Louis Massignon. El cariño y la amistad palpitan y se reflejan en el mismo ofrecimiento y presentación del Homenaje por Henri Massé, y se repiten por varios articulistas, a pesar del tono científico y severo de sus elucubraciones. La admiración queda también patentizada en la espontaneidad con que orientalistas de todo el mundo han acudido a tomar parte en este libro, gracias al cual dicha admiración se extenderá a sectores científicos mucho más amplios. A esto contribuirá eficazmente la *Bibliographie de Louis Massignon réunie et classée par Y. Moubarak.* Las cincuenta y seis páginas en que se enumeran los artículos, obras y trabajos del ilustre es-

critor, no son más que un seco fichero, pero todo orientalista inteligente sabrá vitalizarlo como se debe.

Hemos de lamentar no poder decir algo concreto sobre cada autor y artículo presentado en ese Homenaje. No es posible en una reseña. Pero al menos haremos una clasificación que indique los diversos sectores científicos y la variedad de temas que abarca.

Alcorán y *Ḥadīṯ*: R. Blachère, *L'allocution de Mahomet lors du Pèlerinage d'Adieu.* — Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Les sens du substantif Ġayb dans le Coran.* — Jacques Jomier, *Le Nom Divin 'al-Raḥmān' dans le Coran.*

Espiritualidad entre los musulmanes: S. de Laugier de Beaurecueil, *Un petit traité de ʿAbdallah Anṣārī sur les déficiences inhérentes a certaines demeures spirituelles.* — J. Berque, *Un document hagiologique du Haut-Atlas.* — H. Corbin, *Confessions extatiques de Mīr Dāmād, maître de théologie à Ispahan (ob. 1041/1631-1632).* — A. Djedou, *La prière du vendredi au Temple de la Mekke.* — A. Faure, *Le Taṣawwuf et l'école ascétique marocaine des XI^e-XII^e-XIII^e siècles de l'ère chrétienne.*—L. Gardet, *La langue arabe et l'analyse des 'états spirituels'.* — H. R. Idris, *Contribution à l'histoire de la vie religieuse en Ifrīqiya zīride (X^e et XI^e siècles).*—V. Monteil, *De la Perse à l'Iran (Itinéraire spirituel).* — J. Pedersen, *Quelques remarques au sujet du texte des Ṭabaqāt al-Ṣūfiyya d'al-Sulamī.*

Islamología: S. Bencheneb, *Les humanités grecques et l'Orient arabe moderne.* — N. Elisséeff, *L'islamologie en U. R. S. S. d'après un ouvrage récent.*—A. A. A. Fyzee, *Islamic studies in India.*

Filosofía, Teología, Escatología y Supersticiones: R. Arnaldez, *La raison et l'identification de la vérité selon Ibn Ḥazm de Cordoue.* — B. Farès, *Philosophie et jurisprudence illustrées par les Arabes.* — J. Finnegan, S. I., *Al-Fārābī et le* περὶ νοῦ *d'Alexandre d'Aphrodise.* — L. Strauss, *How Fārābī read Plato's Laws.* — Gaulmier, *Note sur l'apologétique mennaisienne et l'orientalisme.* — G. Vajda, *Une synthèse peu connue de la révélation et de la philosophie: Le Kanz al-ʿulūm de Muḥammad b. ʿAlī Ibn Tūmart al-Andalusī.* — David-Weill, *Une page de traditions sur papyrus du III^e siècle de l'Hégire.* — H. Massé, *L'épître de Rachid od-din Faẓl-Ollah sur la Résurrection.* — J. Deny, *70-72 chez les Turcs.* — E. Littmann, *Arabischer Liebeszauber aus Aegypten.*

Historia de la Filosofía: J. M. Abd-el-Jalil: *Autour de la sincérité d'al-Gazzālī.* — G. C. Anawati, O. P., *Prolégomènes à une nouvelle édition du De causis arabe (Kitāb al-ḫayr al-maḥḍ).* — A. Badawī, *Un Proclus perdu est retrouvé en arabe.*

Ciencia administrativa, Historia Política e Instituciones sociales islámicas: G. Lecomte, *L'Introduction du Kitāb adab al-kātib d'Ibn Qutayba.* — J. Aubin, *Note sur quelques documents Aq Qoyunlu.* — R. Le Tourneau, *La naissance du pouvoir saʿdien vue par l'historien al-Zayyānī.* — D. Sourdel, *Nouvelles recherches sur la deuxième partie du Livre des vizirs d'al-Ǧahšiyārī.* — Z. V. Togan, *Sur l'origine des Safavides.* — G. Wiet, *Un décret du sultan mamlouk Malik Ashraf Shaʿban à la Mecque.* — C. Cahen, *Notes pour l'histoire de la ḥimāya.* — M. Hamidullah, *Al-Īlāf, ou les rapports économico-diplomatiques de la Mecque pré-islamique.*

Numismática y Artes gráficas: R. Ghirsman, *Un décadrachme kouchan inédit.* — J. Sourdel-Thomine, *Le coufique alépin de l'époque seljoukide.*

Poesía: A. Benhamouda, *L'autruche dans la poésie de Du-l-Rumma.* — M. Hadj-Sadok, *Le mawlid d'après le Mufti-poète d'Alger Ibn ʿAmmār.* — A. A. Hekmat, *Shafiʿaa Athar, le poète aveugle de Pir-Scheékaft.*

Ciencias naturales: M. Cohen, *Onagre, zèbre, marabou.* — A. Dhina, *Contribution à l'étude du nomadisme. Le chameau chez les tribus Arbāʿ du Sud Algérois.*

Lingüística: L. Brunot, *La «muzāwağa» dans les dialectes citadins du Maroc.* — J. Cantineau, *Notes sur le parler arabe de Mecherfé.* — E. Dhorme, *L'arabe littéral et la langue de Hammourabi.* — H. Fleisch, *Études sur le verbe arabe.* — J. Lecerf, *Remarques sur le Cratyle de Platon et la grammaire générale.* — H. Pérès, *Essai sur les editions successives du Ḥadīṯ ʿĪsà Ibn Hišām de Muḥammad al-Muwayliḥī: remaniements de texte et corrections de vocabulaire et de style.*

Historia del comercio: R. Mantran, *Un document sur l'iḥtisāb de Stamboul à la fin du XVIIe siècle.*

Bio-Bibliografía: S. Dahan, *Muḥammad Kurd ʿAlī (1876-1953). Notice biographique.* — H. Laoust, *Les premières profes-*

sions de foi hanbalites. — G. Makdisi, *Nouveaux détails sur l'affaire d'Ibn ʿAqīl*,—Ch. Pellat, *Le poète Ibn Mufarriġ et son œuvre.*— M. Rodinson, *Autobiographies des possédées égyptiennes.*—O. Yahya, *L'œuvre de Tirmiḏī (Essai Bibliographique).*

Aunque otra clasificación de artículos se pudiera haber adoptado, y muchos quizás la hubieran preferido, nos parece que con la aquí presentada, el lector se dará cuenta no sólo de la variadísima riqueza de estudios que nos ofrece este Homenaje, sino también del aprecio mundial en que L. Massignon es tenido. — *Manuel Alonso Alonso, S. I.*

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS

J. McCarthy, S. I., Richard, *Abū Bakr Muḥammad Ibn aṭ-Ṭayyib al-Bāqillānī Kitāb at-Tambīd*, edited by... «Publications of Al-Hikma University of Baghdad. Kalam Series: Number one», Beyrouth 1957.

El P. McCarthy que, no obstante su origen, se considera ya como verdadero bagdādí, ha emprendido con tanto éxito como energía la publicación de una serie sumamente interesante de obras debidas a los mutakallimūn, los llamados teólogos del Islam, que contienen lo más notable de esa teología islámica. Ya en 1953 publicó en un hermoso volumen, con adecuados estudios preliminares y traducción inglesa, el *Kitāb al-Lumaʿ* y la *Risālat Istiḥsān al-Khawḍ fi ʿIlm al-Kalām* bajo el título común «The Theology of al-Ashʿari». Ahora nos ofrece otro manual de teología aš'arī, el *Tambīd* de Bāqillānī, autor que como *mutakallim* no tuvo quizás rival ni entre los predecesores ni entre los que le siguieron.

Con la utilización de un solo manuscrito de París, este *Tambīd* había ya sido impreso en Egipto en 1947; pero de las 386 páginas de esta nueva edición, 168 son enteramente nuevas. Dos nuevos manuscritos encontrados en Constantinopla casi duplicaron el material que en la obra de al-Bāqillānī se contenía y que realmente contuvo también el manuscrito parisino. El P. McCarthy nos da muy atina-

das pruebas de que esa sección formó parte también del manuscrito de París y de que, por tanto, éste ha de ser considerado como manuscrito mútilo. Los tres manuscritos, bien considerados, han constituído el material que, tras buen examen y selección, forma el aparato crítico.

En el prólogo en árabe nos explica el P. McCarthy, aunque brevemente, todas aquellas cosas que en esta clase de publicaciones se suelen tener en cuenta como indispensables: las razones que demuestran la necesidad de la edición (bien evidentes por lo ya dicho); los manuscritos utilizados (de los cuales había aquí que examinar de modo especial el ms. parisino); la autenticidad de la atribución a Bāqillānī; el modo como se ha procedido en el trabajo, etc. Con esto queda demostrada la mucha diligencia con que ha trabajado el autor, su método enteramente científico, su escrupulosidad para que no falte detalle o matiz interesante, y su empeño para que el texto árabe editado no carezca de ninguno de aquellos adelantos que la ciencia cree necesarios o convenientes en lá edición crítica de un texto antiguo. Nos hallamos, pues, ante un excelente sucesor del P. Bouyges. Sin embargo, me parece a mí que indicar las variantes por medio de llamadas intercaladas recarga demasiado, sin añadir claridad, y que la enumeración marginal de las líneas de dos en dos, en vez de hacerlo de cinco en cinco, como en los textos occidentales, tampoco presta una ayuda especial.

Además del índice general con que comienza el volumen, enriquecen esta publicación siete notables índices finales: citas alcoránicas, *ḥadīṯs*, poesías citadas, individuos particulares, tierras nombradas, sectas, términos técnicos. Todos ellos agotan la materia. El último, en especial, es abundante y precioso; los vocabulistas lo agradecerán de modo especial. Finalmente tres grabados, uno de cada manuscrito, ilustran bien lo delicada que es la lectura de tan largos textos y la mucha diversidad de caracteres con que hay que enfrentarse hasta lograr un éxito tan feliz como el del autor.

Me complazco mucho en felicitar desde tan lejos al P. McCarthy, y no puedo por menos de congratularme con el 'President of Al-Hihma University of Baghdad' y aun con toda la Universidad por haber comenzado esta serie de publicaciones con tan prometedoras esperanzas. — *Manuel Alonso Alonso, S. I.*

GEOGRAFÍA E HISTORIA

Historical Atlas of the Muslim Peoples, «Djambatan», Amsterdam 1957. Compiled by Dr. J. Roolvink, with the collaboration of Dr. Saleh A. El Ali, prof. of History at the College of Arts and Sciences, Baghdad; Dr. Hussain Monés, prof. of Islamic History at the University of Cairo; Dr. Mohd. Salim, Dept. of Islamic History, University of Karachi. Un volumen de x-40 pp., de 22 × 29 cms., sin indicación de precio.

Tras una breve introducción por el prof. H. A. R. Gibb (p. v) y un índice de los mapas (pp. VI-VII), viene un prólogo (pp. VIII-X) en que los autores y editores precisan los límites que se han impuesto en su trabajo. Empieza luego la serie de mapas, dedicados los tres primeros (pp- 1-2) a tiempos anteriores al islam, de cuyo origen y expansión hasta el cenit del califato tratan los mapas siguientes (pp. 3-10). Siguen cuatro mapas del Andalus omeya, de los reinos de taifas y de la dominación almorávide (pp. 11-12). Fāṭimíes y buwayhíes, selŷūqíes y gaznawíes ocupan los mapas siguientes (pp. 14-15). Las pp. 16-18 están dedicadas a mapas de rutas comerciales y de productos más importantes. Los mapas de las pp. 19-21 tratan de cruzados y ayyūbíes, de los gūríes en el Panchab y de los selŷūqíes en Asia Menor. En las pp. 22-23 se presenta el conjunto de estados musulmanes de Oriente y Occidente a principios del siglo XIII, con indicación de la invasión mongola. En las dos páginas siguientes, 24-25, puede seguirse el origen y establecimiento de los primeros sultanatos musulmanes en Indonesia. En las pp. 26 y 27 se hallan los mapas del imperio almohade en el Magrib y de los Īl-jān y de Tamerlán en Oriente. Las pp. 28-29 describen los estados musulmanes en la India durante la Edad Media. La expansión otomana durante el siglo XIV ocupa la p. 30, y la siguiente trata de los tīmūríes y ṣafawíes en Persia. Los cuatro mapas siguientes, pp. 32-33, se dedican al imperio del Gran Mogol. Las pp. 34 35 presentan las varias fases del dominio otomano durante los siglos XVI-XX y por fin los mapas de las últimas cinco páginas tratan de la época contemporánea:

división colonial de África, el Medio Oriente durante el siglo XIX y la nueva independencia de muchos estados en nuestros días.

El conjunto se presenta como una bella obra, atractiva, manejable. Los mapas son de colores discretos, perfectamente legibles, con pulcra ejecución de detalles. En el prólogo se dan útiles indicaciones para la recta interpretación de los mapas.

Por ser obra que seguramente tendrá nuevas ediciones, y por ser además expreso deseo de los autores, me permito las siguientes observaciones:

a) En la p. IX, columna primera, se lee que las obras en que se halla el resumen más comprensivo de la historia de los pueblos árabes e islámicos, aunque en ellas no se trata de la India ni de Indonesia, son las bien conocidas de Brockelmann y de Hitti. Conviene corregir esta apreciación haciendo notar la existencia de otra obra: *Islamología* [1], en cuya parte histórica se da el compendio más completo hasta ahora publicado de la historia de los pueblos islámicos, con 36 mapas, de los cuales 8 corresponden a la India y 3 a Indonesia.

b) Salvo en las pp. 8 y 12, en las cuales se indican las ciudades capitales con un signo particular, no se hace distinción en el resto del atlas entre los puntos que designan localidades: el mismo circulito negro puede designar una ciudad importante, una fortaleza o una simple aldea.

c) Casi todos los mapas aparecen bastante vacíos. Sin perjuicio de la claridad, y con más provecho para el lector, hubieran podido ofrecer mayor número de detalles. Baste, por vía de ejemplo, notar que en la p. 38 la ciudad de Port Sudan hubiera debido figurar en el mapa. También hubiera sido útil representar en los mapas de los tiempos modernos las principales vías de comunicación.

d) En la nomenclatura, inevitablemente ecléctica, se han deslizado algunos errores de ortografía. En la p. 5, Ronceveaux ha de ser Roncevaux, o Roncesvalles. En la p. 8, Jeruzalem ha de ser Jerusalem. Se hace notar la falta de un índice de nombres que hubiera sido buen complemento del trabajo.

[1] F. M. Pareja, *Islamología*, con la collaborazione del Dr. A. Bausani e del Dr. L. Hertling; edición italiana, Roma 1951; edición española, 2 vol., Madrid 1952-54; edición francesa en prensa; edición alemana en preparación.

Se trata, pues, de una obra dedicada al público culto; especie de atlas escolar del que se aprovecharán también los que estudian disciplinas relacionadas con el islam. Cierto que en los grandes atlas históricos hay muy buenos mapas de ciertos países y tiempos del islam, sobre todo en sus orígenes y en su expansión califal; cierto también que existen muy apreciables mapas históricos de regiones particulares, y que en obras especiales, como, por ejemplo, en el *Manuel de Généalogie* de Zambaur [1] se encuentran buenos mapas de épocas determinadas. Pero, como obra de conjunto, el atlas que nos ocupa es lo mejor que hasta ahora se ha publicado en su género. Cabe pues concebirlo como primer paso hacia un ideal al que se podría llegar, como hube de proponer en ocasión análoga [2], por medio de una cooperación organizada en que los eruditos de cada país contribuyeran con los datos históricos de sus respectivas regiones. Vaya una cordial enhorabuena al compilador y a sus colaboradores. — *F. M. Pareja.*

FILOLOGÍA Y LITERATURA

LEWICKI, Tadeusz, *Une langue romane oubliée de l'Afrique du Nord. Observations d'un arabisant*, Krakow 1953; tirada aparte de *Rocznik Orientalistyczny*, t. XVII, pp. 415-480.

Esta excelente monografía — que, por razones obvias, ha llegado a nuestro conocimiento con bastante retraso — encaja bien en la serie de estudios lingüísticos, históricos, literarios y sociológicos que tienen por objeto descascarillar el Islam magribī y procurar descubrir bajo su falaz y uniformadora cáscara árabo-musulmana la realidad más antigua que en él siguió subterráneamente viviendo por mucho tiempo. Sabidos son los progresos que en ese campo se han realizado para la España musulmana. ¿No ocurriría cosa semejante en el África del Norte? ¿Sus amplios territorios, tan a fondo romanizados,

[1] E. de Zambaur, *Manuel de Généalogie et de Chronologie pour l'Histoire de l'Islam*, Bad Pyrmont 1955, nueva impresión.

[2] Cf. *Oriente Moderno*, XXXI, 12, 1951, pp. 219-220.

habrían sido inmediata y totalmente arabizados? ¿O habría seguido usándose en ellos por algún tiempo pura y simplemente *el latín?*

Ambas hipótesis son improbables. No cabe duda que en el África del Norte el latín hubo de descomponerse y modificarse, dando origen a un habla romance análoga a las españolas o italianas, que continuaría por mucho tiempo hablándose bajo los dominadores musulmanes por gentes que seguirían siendo cristianas y a las que los historiadores árabes llaman, bien *afāriqa* (= africanos), bien *rūm* o *ʿaǧam*, como en al-Andalus. Estos grupos serían los equivalentes de nuestros mozárabes, y nuestra lengua mozárabe hallaría su correspondencia en una lengua análoga, a la que Idrīsī en el siglo XII llama *al-laṭīnī al-ifrīqī* (= el latín africano; recuérdese que el romance hispánico es también llamado *laṭīniyya):* edic. Dozy-De Goeje, 104-105, trad. p. 122.

¿Podrán hallarse en esta lengua textos tan importantes como los que, para al-Andalus, representan las jarŷas mozárabes? Nunca se puede decir que no. Pero por el momento estamos en un estadio de investigación más elemental, algo así como el que, en el caso español, representó el *Glosario* de Simonet. La búsqueda puede orientarse, o hacia los dialectos beréberes, en los que pueden hallarse enquistadas muchas voces antiguas de origen latino, o hacia los textos árabes, históricos o geográficos, de los siglos IX a XII. Esta última dirección es la que ha seguido el señor Lewicki en su erudito trabajo. Sus «materiales lingüísticos latino-africanos» consisten en «noms de lieu, de pays et de personnes, et nous sont conservés dans les ouvrages géographiques ou historiques arabes du moyen âge». Y, tras una breve introducción sobre los problemas mencionados entre unas observaciones sobre la transcripción en los autores árabes de las palabras estudiadas, y el análisis de algunas de sus particularidades morfológicas y fonéticas, viene una lista de dichas palabras, eruditamente analizadas y que llegan al número de 85.

He aquí algunas, como ejemplo: *'dl.nt.* = 'Adlante', el Atlas (nº 1); *'šb.rtāl* = el cabo Espartel (nº 4); *al-'ḳtūb.rī* = el 'octubrí', un pez que aparece en el golfo de Túnez por octubre (nº 7); *īǧlīz* = iglesia (nº 10); *b.š.līqʰ* = 'basílica', nombre de ciudad, hoy Bechilga (nº 14); *ruṣfaʰ* = nombre de una comarca tunecina, tal vez del nombre de la antigua ciudad episcopal *Ruspae* (nº 32); *f.sāṭū* o *f. ssāṭu* =

fossatum, esp. fonsado (n° 50); *f.l.m.ğ.n*^{h} = la antigua Villa Magna (n° 51); *q.b.l*^{h} = de capella, la Kabilya (n° 55); *q.z.rūn*^{h} = *cāsār* + *on* (n° 59); *l.mṭ*^{h} = Leptis (n° 73), etc.

Podría objetarse cómo los vocablos estudiados (que, según vemos, son en su inmensa mayoría topónimos, con algunos antropónimos) no justifican plenamente el título del trabajo. Para hablar de una «lengua romance norteafricana» harían, en efecto, falta frases, textos, o, al menos, nombres comunes. Siendo muy lógica la existencia de dicha lengua, de la que hay testimonios, la objeción resultaría, sin embargo, un poco ociosa.

Un mayor conocimiento práctico de las lenguas hispánicas habría permitido al autor — que demuestra, no obstante, poseerlas en grado suficiente y meritorio — determinadas seguridades o, por el contrario, le habría planteado ciertas dudas. He aquí algún ejemplo: En *b.lyūn.š* (n° 16) la forma recibida española es *Bullones*, lo que quita fuerza a la etimología '*valiones' = grandes valles; en *q.nbānī*^{h} (n° 65) habría podido añadir la celebérrima *qanbaniya* de Córdoba, y que lo que tiene el español actual con este sentido es 'campiña' y no 'campaña'; en *q.nṭ.nār* (n° 66) más que la etimología '*centenarium' parece probable la de *Quintanar*, tan usual en España, etc.

Pero ni entra en mis gustos ni me parece justo poner chinas en el camino de quien da pasos considerables hacia una meta importante. — *Emilio García Gómez.*

Theodor Nöldekes Belegwörterbuch zur klassischen Arabischen Sprache, bearbeitet und herausgegeben von Jörg Kraemer. — Berlin, Verlag Walter de Gruiter & Co. — Erste (1952) [und] Zweite Lieferung (1954), XXIV + 59 pp.

Poco después de la muerte de Theodor Nöldeke (diciembre 1930), el prof. Littmann encomendaba al Dr. G. K. Kuhn la preparación de los materiales dejados por el sabio alemán para redactar un Diccionario de la Lengua Árabe. La tarea fué continuada por el Dr. A. von Bulmerincq, muerto en acción de guerra en 1945. En 1948, también a propuesta del prof. Littmann, se encargaba de llevar adelante esta labor el prof. Jörg Kraemer, de la Universidad de Tübingen.

La revisión de todo aquel material, acumulado en una larguísima vida de continuo trabajo, y su preparación para la imprenta no eran empresa fácil. La verificación de las referencias, oscuras o difíciles de interpretar; la revisión de los diccionarios de Freytag y Dozy, que Nőldeke había ido apostillando conforme encontraba algo interesante que apuntar o corregir; el desciframiento de sus anotaciones en los ejemplares de obras de la literatura árabe que poseía, hechas sin la idea de publicar algún día un diccionario; todo exigía un esfuerzo nada vulgar. No podía hacerse una mera impresión del material coleccionado. Se imponía un trabajo de crítica y selección, y su confrontación con los diccionarios árabes indígenas y con las ediciones modernas de los textos que Nőldeke había manejado. En los trabajos previos de preparación y selección del material, el prof. Kraemer recibió la ayuda de los profs. Spitaler, Ritter y Fűck.

Los vocablos corresponden, en general, al árabe clásico, pues aunque hay citas muy tardías, queda sistemáticamente de lado toda la literatura vulgarizante, con criterio bien contrario al adoptado por Dozy en su *Supplément*. El editor confiesa la desigualdad del valor científico de las citas allegadas por Nőldeke, que iba apuntando todo aquello que creía de interés, sin un criterio riguroso, ya que no pensaba en un diccionario. Con todo, es de enorme importancia poder contar con un *Diccionario de Autoridades* de la Lengua Árabe, aunque sólo sea de los primeros tiempos del Islam, y, entendiéndolo así el editor y sus colaboradores, fueron publicados dos fascículos, correspondientes a la letra *hamza*, los únicos que verán la luz. Ya en el prólogo de la primera entrega se nos habla de que la obra no continuará adelante, en vista de la publicación del Diccionario de la Academia de la Lengua Árabe de El Cairo, que aprovecha el material reunido por Fischer. El prof. Kraemer, después de minucioso trabajo de confrontación, ha llegado a la conclusión de que el material acumulado por Nőldeke está contenido, total o casi totalmente, en la colección de Fischer, que sigue, además, un esquema sistemático y es mucho más rica que la de Nőldeke. Por esta razón, el editor, de acuerdo con la editorial, y oída la opinión de relevantes orientalistas, decidió terminar la parte que estaba ya compuesta, o sea, editar la correspondiente a la primera letra del alifato.

Queda de este modo truncado el esfuerzo de muchos años de tra-

bajo para publicar una obra que hubiera sido del mayor interés para los arabistas y los mismos árabes, según demuestra la pequeñísima parte editada. Cada palabra, tras la traducción con sus diversos matices, lleva la referencia de las obras, con página y línea, en que se encuentra. El número de textos árabes y de libros modernos utilizados es de varios centenares (la especificación de los mismos comprende dieciocho páginas). La significación de cada vocablo está dada en alemán, y también en inglés, adición ésta hecha por deseo expreso del director de la editorial y que corrió a cargo del prof. Dunlop, de la Universidad de Cambridge.

Habríamos deseado que se hubiese llevado a cabo la edición de una obra tan importante como ésta. ¡Ojalá que lo que ha hecho renunciar a la empresa a los que en ella trabajaban, es decir, la publicación de los materiales de Fischer, pueda ser realidad algún día! — *Fernando de la Granja*.

ZIADEH, Farhat J., y WINDER, R. Bayly, *An Introduction to Modern Arabic*, Princeton University Press, 1947, XXI-298 pp.

Después de la edición dactilografiada de esta obra (vide reseña de Jacinto Bosch Vilá, *Al-Andalus*, XXI [1956], pp. 448-449), sale de nuevo a luz, impresa esta vez a los dos años de haberse publicado aquélla.

No podemos por menos de acoger favorablemente todos los ensayos en pro de una sistematización, o mejor fijación de la lengua árabe moderna, no del todo liberada del pesado aunque glorioso fardo de una casuística gramatical exagerada, y en estado de evolución continua. Determinar los límites entre el árabe clásico y el utilizado por los escritores contemporáneos no eruditos es tarea difícil. En esto nos parece decisivo, en lo tocante a lexicografía, el *Arabisches Wőrterbuch fűr die Schriftsprache der Gegenwart* del Prof. Wehr.

Dejando a un lado la discusión de si debe darse preferencia al estudio del árabe moderno como introducción al clásico, según postula un autor nada sospechoso (Charles Pellat) en su excelente *Introduction a l'Arabe Moderne* (París 1956), una obra como la de los Profesores Ziadeh y Winder tendrá siempre interés para cuantos se interesan por esta lengua, lo mismo principiantes que veteranos cur-

tidos en el estudio del árabe medieval. En la universidad española, por determinados lastres históricos, la directriz es justamente la contraria, o sea, que no se comienza el árabe moderno hasta después de haber seguido dos cursos de árabe clásico. Por eso, si esta *Introduction to Modern Arabic* no es el libro ideal para nuestras clases, sí deberá ser tenido muy en cuenta al efectuar ese paso del árabe clásico al moderno. Hay una razón importante, y es que su método tiene mucha analogía con el seguido tradicionalmente en la práctica de nuestras Facultades de Letras: el análisis de la morfología hasta que queda bien asimilada, y luego el paso a los textos, sobre los que se hace toda clase de observaciones morfológicas (con estudio especial de los casos poco frecuentes según van apareciendo), semánticas, y sintácticas.

Sobre el contenido de la obra, remitimos a la reseña antes citada y hacemos nuestros los elogios que se le dedican. Quizá los textos utilizados, excesivamente sencillos, den una falsa idea de lo que es la lengua árabe moderna. Tal vez habría sido mejor seleccionar fragmentos de escritores contemporáneos, donde se encuentra de todo.

Otra de las ideas que no compartimos, y que al parecer va ganando terreno, es la de confeccionar el glosario por orden alfabético de vocablos y no de raíces (así ocurre en la citada obra de Pellat y en un poco divulgado vocabulario de árabe moderno publicado hace años por Lévi-Provençal). Los diccionarios árabes, quiérase o no, están ordenados por raíces, y si se ha de pasar por el aro, cuanto antes mejor.

Los cuadros de conjugación regular e irregular en todas sus formas y voces serán siempre, en cambio, de innegable utilidad. Otra buena idea, que también hallamos en Pellat, es la grabación en discos fonográficos de los ejercicios árabes del libro, según se anuncia en la sobrecubierta.

El texto de la obra es, ligerísimamente modificado, el mismo de la edición multicopiada. Se han agregado algunas nuevas frases en los ejercicios y un prefacio del prof. Philip K. Hitti.

El volumen hace honor a las prensas de la Universidad de Princeton, y resulta ahora infinitamente más manejable. — *Fernando de la Granja.*

ARTE Y ARQUEOLOGÍA

LAMBERT, Élie, *Les origines de la mosquée et l'architecture religieuse des Omeiyades*, en *Studia Islamica*, fasc. VI, Paris 1956, pp. 5-18.

Se trata de un excelente resumen sobre cómo se fué formando el tipo arquitectónico de la mezquita, desde la casa del Profeta en Medina, con su disposición rural y popular (en la cual ve el autor influencia del culto israelita), reproducida en la mezquita mayor omeya de la misma ciudad (reconstruída entre los años 706 y 710) hasta la mezquita mayor de Damasco y la al-Aqṣà en Jerusalén. Comenzóse la primera hacia fines de 705, y la de Jerusalén alrededor de la misma fecha. La de Damasco es obra capital de la arquitectura religiosa islámica. Tiene una nave central y otras laterales paralelas al muro de la quibla, estructura influída por las iglesias cristianas. Fué, a su vez, modelo de muchos otros santuarios musulmanes de Oriente. La mezquita al-Aqṣà de Jerusalén parece que inicialmente se organizó con una nave central, flanqueada por otras dos, normales al muro de la quibla, disposición en la que se ve aún más patente la influencia de los templos basilicales cristianos. Agrandada posteriormente con otras naves paralelas, su estructura, poco frecuente en Oriente, se siguió en al-Andalus en la mezquita mayor de Córdoba construída por ʿAbd al-Raḥmān I.

El señor Lambert sigue sucintamente el proceso de enriquecimiento arquitectónico de las más viejas mezquitas con la agregación de nuevos elementos: el nicho del miḥrāb y el minbar, en los que ve reminiscencias de las sinagogas; el primero crea una simetría axial y la nave más ancha y elevada que las restantes, en cuyo fondo se dispone. Los pies derechos que sostenían en los primeros tiempos la techumbre, se enlazaron por medio de arcos. Órgano exterior e independiente casi siempre fué el alminar. — *L. T. B.*

FARÈS, Bishr, *Philosophie et jurisprudence illustrées par les arabes: La querelle des images en Islam*, en *Mélanges Louis Massignon*, Damasco 1957, pp. 77-109 y 8 láms.

Publica e ilustra el Dr. Farès, en este reciente trabajo, las miniaturas inéditas de dos manuscritos: uno, de filosofía, terminado en el año 686/1287; el otro, de jurisprudencia, redactóse, al parecer, en 699/1300 y fué ilustrado poco después. Ambos pertenecen a la escuela de miniaturistas de Bagdad. El primero muestra cómo el arte de la iluminación alcanzó hasta libros de filosofía, que juzgaríamos impropios de ostentarla; en el segundo se encuentra por primera vez una obra de jurisprudencia religiosa en la que se representaron formas humanas, y hasta el retrato del autor del texto, un *faqīh* o doctor de la ley. El documento gráfico es interesante para la secular disputa sobre la prohibición de las imágenes en el islam. No es único ese retrato-miniatura, nunca realista, debido a la influencia de la pintura cristiana, en países sometidos a la dominación musulmana, sobre talleres de artistas de esta religión.

Interés más general tiene el apéndice con el que el Dr. Farès termina su estudio. Se refiere a la querella de las imágenes en el islam, de la que hay testimonios en el siglo IV/X y que sigue vigente (por ejemplo, en la prensa egipcia contemporánea); discusión que, apoyada en múltiples textos por ambos bandos, y a veces en los mismos textos, interpretados de manera diferente, divide al mundo islámico. Entre los muchos problemas suscitados en torno a la «querella» figuran los de la influencia que pudo tener en la iconofobia islámica la tradición judaica y el triunfo temporal de los iconoclastas en el imperio bizantino. Termina su interesante trabajo el autor, diciendo que «la tolerancia de un grupo de teólogos, unida a la iconofilia de bastantes príncipes, a la delicada curiosidad de gentes refinadas y a la sugestión de los mosaicos y pinturas cristianas, en una sociedad de brillante cultura, abrió ancha brecha en un rigorismo extremo, que consiguió, en siglos de rigidez intelectual y decadencia artística, imponer definitivamente su autoridad. La imaginería cristiana se extendió alimentándose en las fuentes vivas de lo divino; la imaginería musulmana, singularmente en los países árabes, se marchitó por su sometimiento cada vez mayor a la prohibición, que, después de imponerse en for-

ma inflexible al horizonte de lo sagrado, invadió también el campo de lo profano».

En un artículo póstumo, publicado algo antes del trabajo reseñado, Mehmet Aga-Oghi (*Remarks on the character of Islamic Art*, apud *The Art Bulletin*, XXXV, 1954, pp. 175-102, recensión de J. S.-T., en *Arabica*, III, 1956, p. 240) tiende a disminuir el efecto de las prohibiciones legalistas, más teóricas que reales, del oro y de la plata para los objetos de uso doméstico, de la seda para las vestiduras masculinas y de las representaciones humanas. Cree responden más a una psicología especial del artista musulmán y, con frecuencia, a las condiciones económicas de cada período o a la herencia de anteriores costumbres técnicas y decorativas orientales. A ellas responden también algunas características — como son el empleo de materiales humildes, ocultos tras un frágil revestido, y de decoraciones continuas con motivos abstractos de dos dimensiones, indefinidamente repetidos — no específicas de la estética musulmana propiamente dicha.

Creemos que el apasionante y siempre actual problema debe estudiarse no sólo en la civilización islámica, y que no hay que olvidar las consecuencias del empleo de los materiales de las diversas regiones. — *L. T. B.*

Zbiss, S. M., *Mahdia et Sabra-Manṣoûriya*, en *Journal Asiatique*, t. CCXLIV, Paris 1956, pp. 79-93.

El señor Zbiss publica en el *Journal Asiatique* un resumen de sus excavaciones en dos lugares de Túnez poblados en la época fāṭimí. Uno de ellos, al-Mahdiyya, habitado desde 308 (921); el otro, Sabra-Manṣuriyya, le sustituyó como capital, desde su fundación en 334 (945) y fué destruída, para no volver a poblarse, en 452 (1060). En al-Mahdiyya, el señor Zbiss ha excavado las ruinas muy destruídas, de un palacio que atribuye al soberano al-Qā'im sucesor de al-Mahdī. Los muros eran de excelente sillería, aparente al exterior y oculta interiormente por un revestido liso. Las salas excavadas carecían de solería, excepto una con pavimento de mosaico, casi exclusivamente con temas geométricos, entrelazos rectos y curvos, formados por pequeños cubos blancos, negros y rojos, mal tallados. Su

filiación romana es evidente. Otros ejemplares y fragmentos han aparecido en Raqqāda y en Sabra; la técnica del mosaico de pavimento perduró, pues, en Ifrīqiya hasta bien entrado el siglo X.

Durante siglos, las ruinas de Sabra sirvieron de cantera para la reconstrucción de Qayrawān. La excavación de uno de los montículos dió lugar al descubrimiento de los restos de un palacio fāṭimí, con varias salas, dispuestas simétricamente, longitudinales unas, transversales otras, varias de las cuales tienen alcobas o «īwānes» en sus dos extremos o en uno solo, algo más estrechos que la parte central, como en varias de las casas de Fusṭāṭ y en las posteriores construcciones islámicas de Sicilia. Los muros conservados son de adobes, revestidos de yeso, lisos o tallados con atauriques, en los que aparece evidente la influencia de los de Samarra, tal vez trasmitidos a través de Egipto, temas geométricos y epigráficos. Tallada en yeso se encontró también una cabeza de águila y fragmentos de celosías. Restos de piedra, calados y con decoración vegetal, supone el señor Zbiss que pertenecieron a un almenado decorativo (recordemos el de los palacios de Sicilia). Encontróse también un trozo de celosía (¿de yeso?), en cuyos calados había vidrios de color. En los dos palacios excavados aparecieron pequeñas piezas planas con dibujo geométrico, de barro cocido esmaltado y colores blanco, verde y azul. El señor Zbiss cree que pertenecieron a revestidos murales en el de al-Mahdiyya (p. 83) y a solerías en el de Sabra (p. 87). Máximo interés, por lo insólito de su disposición como revestido mural, tienen las placas de tierra cocida de Sabra, algunas *in situ*, pintadas, con escenas en las que aparecen figuras humanas. Si arquitectónicamente la parte excavada de los dos palacios no ofrece parentesco con nuestro arte del califato, en cambio, tanto la cerámica mural como parte de la doméstica desenterrada entre las ruinas, con decoración de colores pardo y verde sobre engalbe y recubierta de barniz amarillento transparente, parecen emparejarse, igual por sus temas que por su técnica, con la cerámica contemporánea que suele llamarse de Madīnat al-Zahrā'. — *L. T. B.*

Caro Baroja, Julio, *Norias, azudas, aceñas.* En la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, X, Madrid 1954, 131 pp. y 46 figs.

En las páginas de Al-Andalus dediqué dos artículos a las norias fluviales hispanomusulmanas [1]. Caro Baroja, con su conocida erudición, apura bastante más su estudio y lo completa al extenderlo en el tiempo y en el espacio. Una serie de dibujos, también obra suya, permiten seguir cómodamente la exposición. A propósito de las más viejas, cita a Vitrubio y a las romanas, y recuerda las encontradas en las minas de Tharsis (Huelva): catorce ruedas de madera, puestas por parejas y escalonadas, que lograban elevar el agua a una altura de 29 metros. No es ejemplar único. Inicia el estudio de las norias de corriente en el mundo islámico y en la España medieval con una digresión filológica acerca de las palabras *noria*, *azud* y *azuda*, y *aceña*, cuyo significado, lo mismo el de las árabes de que proceden que el de las romanceadas, varía con los lugares donde se emplearon y con el tiempo, ocasionando imprecisión. Trata después de su repartición geográfica en el mundo islámico. Los últimos capítulos están dedicados a las formas medievales de las ruedas de corriente; a las de la Península ibérica desde el siglo XVI (con adición de bastantes sobre las enumeradas por mí) y a su expansión máxima en la Edad moderna. En las consecuencias finales se refiere, al trazar los mapas de la repartición de las ruedas, a la relación histórica, manifiesta sobre todo en la economía y el arte, entre los países del antiguo mundo situados entre los paralelos 40 y 20. Las ruedas de corriente no son todas iguales: varían en su mecanismo elevatorio, con diferencias descritas detalladamente en las páginas de este excelente estudio.

A su casi exhaustiva bibliografía habría que añadir la cita, por el cosmogeógrafo al-Qazwīnī (muerto en 682/1283), de un sistema de tres ruedas a diferentes alturas para subir el agua (*Hespéris*, XLI, 1954, p. 230). No he podido ver el artículo de Jørgen Laessøe, *Reflexions on Modern and Ancient Oriental Water Works* (*Journal of Cuneif. Stud.*, VII, 1953, pp. 5-26). — *L. T. B.*

[1] *Las norias fluviales en España* (Al-Andalus, V, 1940, pp. 195-208), y *La Albolafia de Córdoba y la gran noria toledana* (Al-Andalus, VII, 1942, pp. 461 y 469). En el artículo reseñado, el señor Caro Baroja tan sólo se ocupa, con denominación más apropiada de la que yo les dí, de «Las ruedas de corriente».

NOTICIAS

En brillantes oposiciones han obtenido las cátedras de Árabe Vulgar de las Escuelas de Comercio de Madrid, Cádiz y Málaga, respectivamente, los señores Fernando Valderrama Martínez, José María Fórneas Besteiro y la señorita María Luisa Serrano Moreno. De la actividad de los tres espera mucho el arabismo peninsular, que ve con gusto al primero ocupar ahora un puesto de la UNESCO como Consejero Cultural en el Ministerio de Educación Nacional de Túnez, y al segundo reintegrarse a España, acabada la beca de que venía disfrutando en El Cairo.

* * *

Ha obtenido recientemente en brillantes oposiciones la Cátedra de Lengua y Literatura árabes de la Universidad de Zaragoza don Enrique Perpiñá Rodríguez, de cuyo talento y capacidad de trabajo se beneficiarán sin duda en breve tanto nuestra escuela científica como la Universidad zaragozana, donde el señor Perpiñá sucede, tras un considerable lapso de tiempo, en que estuvo lamentablemente suprimida dicha cátedra, luego restablecida pero no dotada hasta hace poco, al gran maestro don Julián Ribera Tarragó, de gloriosa memoria.

En los puestos de Profesor Adjunto de la Facultad de Letras de Madrid y de Bibliotecario de la Escuela de Estudios Árabes de Madrid, que venía desempeñando el señor Perpiñá hasta su nombramiento, ha sido sustituído por don Jacinto Bosch Vilá.

* * *

La noticia del nombramiento por el Gobierno francés, para Director de la «Casa Velázquez», de Madrid, del señor Henri Terrasse, ha sido recibida con gran satisfacción por sus numerosos amigos y colegas españoles.

Esperamos que su alejamiento de Marruecos no le impedirá continuar la admirable labor por él realizada de conservación y estudio de los monumentos marroquíes. Y su estancia en Madrid seguramente traerá como consecuencia la publieación de nuevas y luminosas páginas del ilustre hispanófilo sobre el arte islámico en la Península ibérica.

* * *

En 28 de agosto de 1957, con ocasión del XXIV° Congreso Internacional de Orientalistas celebrado en Munich, la Mesa de la Union Internationale des Orientalistes quedó renovada en la forma siguiente: *Presidente*, prof. Emilio García Gómez (Madrid); *Vicepresidentes*, prof. Albrecht Gœtze (New-Haven) y profesor Dr. R. N. Dandekar (Poona); *Secretario General*, prof. Helmuth Scheel (Mainz); *Secretarios adjuntos:* prof. Tatsuro Yamamoto (Tokío) y prof. Denis Sinor (Cambridge); *Tesorero*, prof. Louis Bazin (Paris).

* * *

En los días 17 a 19 de septiembre tuvo lugar en París, y en la Casa de la UNESCO, la IV[a] Sesión Ordinaria de la Asamblea General del CIPSH (Conseil International de la Philosophie et des Sciences Humaines). A su final, se procedió a la elección de la nueva Mesa, para los dos años venideros, que quedó constituída en la forma siguiente: *Presidente:* M. Carsten Hoeg; *Vicepresidentes*, MM. Odegaard, Dandekar, García Gómez y Battaglia; *Tesorero:* M. Marouzeau, y *Secretario General*, M. Ronald Syme.

* * *

Ha obtenido brillantemente el grado de Doctor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, Sección de Filología Semítica, con la calificación de Sobresaliente — revalidada luego con el Premio extraordinario del Doctorado — doña Rafaela Castillo Márquez, con una tesis titulada *La historia del Africa del Norte según los «Aʿmāl al-aʿlām» de Ibn al-Jaṭīb.*

* * *

En sesión 31 de enero de 1957, la Academia Árabe de Damasco (al-Maŷmaʿ al-ʿilmī al-ʿarabī fī Dimišq), bajo la presidencia del señor Jalīl Mardam Bey y en votacion secreta, eligió los siguientes miembros correspondientes de la Corporación, cuyo nombramiento se formalizó oficialmente en 24 de marzo de 1957: el doctor Manṣūr Fahmī (Egipto); el prof. Munīr al-Qāḍī (ʿIrāq); el prof. ʿAlī Aṣgar Ḥikmat (Irán); el prof. Abū-l-Ḥasan ʿAlī al-Ḥasanī al-Nadwī (India); el prof. ʿAlī al-Faqīh Ḥasan (Libia), y el prof. Rašīd Salim al-Jūrī, «al Šāʿir al-Qarawī» (Brasil).

* * *

Los medios orientalistas de Madrid recibieron con la mayor satisfacción durante el mes de marzo de 1957, la visita del eminente orientalista Dr. Joseph Schacht, actual profesor de la Universidad de Leiden y uno de los editores de la nueva «Enciclopedia del Islam». El prof. Schacht pronunció, con el mayor éxito, dos

importantes conferencias: una en el Instituto Hispano-Árabe de Cultura sobre el tema «Le Mzab et les Mozabites» (jueves 28) y otra en la Cátedra de Árabe de la Facultad de Filosofía y Letras sobre el tema «L'Islām en Nigéria» (viernes 29).

* * *

Además de la conferencia del prof. Schacht, que queda reseñada, el Instituto Hispano-Árabe de Cultura organizó el 6 de marzo otra reunión, que se vió muy concurrida y que logró excelente éxito, para escuchar a don Arcadio Larrea Palacín disertar sobre «La música hispano-árabe» (con la audición de grabaciones magnetofónicas nuevas e inéditas).

* * *

En el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos se han dado, entre otras, durante el año 1957, las siguientes conferencias:

Luis Seco de Lucena, «La Granada musulmana en la poesía épica española» (15 febrero); Leopoldo Torres Balbás, «Ciudades muertas de la España musulmana» (4 marzo); Jaime Oliver Asín, «Origen y trascendencia de los arabismos del Duque de Rivas» (30 abril); G. C. Anawati, O. P., «Avicenne et le dialogue d'Orient et d'Occident» (17 octubre), «Avicenne et Saint Thomas d'Aquin» (21 octubre) y «La medécine chez les Arabes jusqu'au temps d'Avicenne» (23 octubre); José Mª Millás Vallicrosa, «El quehacer astronómico en la España árabe» (4 noviembre); Luis Seco de Lucena, «Aspectos del Islam granadino» (7 noviembre), y Federico García Sanchiz, «Rapsodia española: presentación de España a unos amigos egipcios» (13 noviembre).

* * *

Invitado amablemente por el Gobierno de la República turca para recorrer el país durante un mes, acompañado de su esposa, que se dedica a estudios de literatura turca contemporánea, don Emilio García Gómez ha seguido desde el 3 de junio al 2 de julio el siguiente itinerario: 3 a 9 de junio, Istanbul (adonde llegó por avión de Madrid, vía Roma); 10 a 13, Ankara; 14 y 15, Konya; 16 a 18, Antalya (con el recorrido Perga, Aspendos, Side, Manavgat y Alanya); 19, Konya; 20, Urgub, Kayseri; 21, Kayseri; 22 y 23, Ankara; 24 a 26, Izmir (con visita a Éfeso); 27, Canakalle (con visita a Pérgamo y Troya); 28 a 30, Bursa; 1º a 2 de julio, Ankara. En todas las ciudades recorridas encontró la más cordial acogida y se vió rodeado de todo género de atenciones.

Enterado de su presencia en Turquía, el Gobierno del Irán le invitó también a ponerse en contacto con los centros docentes de Teherán, adonde llegó el día 4, procedente de Bayrūt, ciudad en la que pernoctó el 3. Estuvo en Teherán del 4

al 9; hizo el 10 y el 11 una breve excursión por las orillas del mar Caspio, y luego pasó en Ispahán los días 12 y 13, y en Širāz (con visita de Persépolis y de Naqš-e-Rustām) los días 14 a 16. El día 17 abandonó el país por Abadán y, tras una noche en Basora y otra en Bagdad, llegó a Madrid el 19, vía Roma.

* * *

Ha empezado a llevarse a la práctica el proyecto Mayor 4A de la UNESCO, aprobado en la Conferencia General de New Delhi, para la «Mutua apreciación de los valores culturales entre Oriente y Occidente». El Comité Consultivo del Director General se reunió por primera vez en París los días 1º a 10 de abril de 1957 con delegaciones de cerca de veinte paises, entre ellos España, cuyo representante oficial es don Emilio García Gómez. La próxima sesión, que revestirá a la vez carácter administrativo y científico, aunque se le había fijado inicialmente Bayrūt como lugar de celebración, tendrá lugar en París los días finales de febrero de 1958.

* * *

Bajo el alto patronato del Dr. Theodor Heuss, presidente de la República de Alemania occidental, y con un total de unos 1.300 miembros inscritos, se celebró en Munich del 28 de agosto al 4 de septiembre, el XXIVº Congreso Internacional de Orientalistas.

Las sesiones tuvieron lugar en los locales de la Universidad, Geschwister School Platz, y los congresistas pudieron aún apreciar en el edificio los efectos de los bombardeos de la última guerra, por hallarse todavía en curso las obras de reconstrucción.

Aparte algunas sesiones comunes, los trabajos del Congreso se repartieron en 14 secciones, con un total de 447 trabajos presentados. De éstos correspondieron 71 a las secciones VI y VII, dedicadas a Ciencias islámicas (filología, literatura, religión, historia y arte). El P. F. M. Pareja, de Madrid, habló sobre «The Kitāb al-Šaṭranŷ, n. 2.234 of the Atif Efendi Kitaphane, Istanbul».

Entre los trabajos presentados en estas secciones por autores no españoles, merecen mención, por el interés del tema, el del P. Abd el-Jalil, de París: «Selbstkritik im heutigen Islam», y el de G. C. Anawati, del Cairo: «Un texte inédit muʿtazilite: al-Mugnī fī uṣūl al-dīn du qāḍī ʿAbd al-Ŷabbār».

El tiempo, frío y lluvioso, sólo se aclaró el domingo, día 1º de septiembre, permitiendo así a los congresistas tomar parte, a su elección, en una de las cinco excursiones que ese día fueron simultáneamente preparadas por el Comité organizador: a Berchtesgaden, a los castillos de Baviera, a Oberarmergau, a los Alpes, al Wendelstein.

Entre los concurrentes lo mismo que en el seno del Comité directivo, se trató, como en Congresos anteriores, sobre los inconvenientes que ofrece el número siempre en aumento de miembros inscritos, y sobre la posibilidad de dividir el

Congreso en varias secciones independientes. Sin embargo, como en Congresos anteriores, nadie se atrevió a cortar ese nudo gordiano. En la sesión de clausura se dió cuenta de que la única invitación oficial recibida para la celebración del próximo Congreso había sido la traída por la delegación soviética, en la que el gobierno de la URSS ponía a disposición del Congreso una ciudad de la Unión Soviética, probablemente Leningrado. La proposición se aceptó por mayoría de votos.

Al ímprobo trabajo de los organizadores correspondió una perfecta organización, en cuanto de ellos dependía. Por parte de los congresistas, hubo que lamentar el número, demasiado grande, de temas que por incomparecencia de los disertantes quedaron sin discutir.

* * *

En San Remo (Italia) quedó constituído los días 4 a 6 de octubre de 1957, por iniciativa italiana y bajo la presidencia del Avv. Sign. Roberto Roberti, un Centro Internazionale per gli Scambi Culturali ed Artistici (CISCA) en el que participan algunas entidades españolas, entre ellas el Instituto Hispano-Árabe de Cultura, representado por su director, don Emilio García Gómez.

* * *

En los días 27 a 29 de noviembre de 1957 se reunió en París, por tercera vez, el Comité de expertos para asesorar a la Comisión de la UNESCO, encargada de la traducción de las obras representativas de la Humanidad, y dependiente del Conseil International de Philosophie et des Sciences Humaines (CIPSH). Esta vez la reunión — presidida por el profesor español don Emilio García Gómez, en su calidad de Vicepresidente del CIPSH — se limitó exclusivamente a las literaturas orientales, con vista al Proyecto Mayor 4A de la UNESCO sobre la «Mutua apreciación de los valores culturales entre Oriente y Occidente», cuyo Comité Consultivo ha de celebrar su segunda reunión en febrero de 1958.

* * *

El día 29 de diciembre de 1957 fué inaugurado en Lahore (Pakistán) un International Islamic Colloquium, organizado por la Universidad del Punjab, y cuyas labores se prolongaron hasta el 8 de enero de 1958. El 30 de diciembre se celebró, además, la solemne ceremonia de la colocación de la primera piedra de la nueva Ciudad Universitaria de Lahore, con asistencia del Presidente de la República del Pakistán y de delegados de más de un centenar de Universidades de todo el mundo.

El Coloquio, excelentemente preparado y en el que los organizadores pakistaníes hicieron alarde de la más generosa, grata y amable hospitalidad, tuvo un interés extraordinario, que merecería comentario especial, tanto desde el punto de

vista islámico puro, como desde el punto de vista de las relaciones del Oriente con los orientalistas, que en ocasiones llegan ahora — incluso sucedió en el Coloquio — a extremos de alguna tensión. En general, algunos de los participantes orientales, no pakistaníes, dieron al Coloquio ciertos matices más religioso-políticos que estrictamente científicos. Es posible que esta reunión, que se consideró vagamente heredera de la anterior de Princeton (aunque ésta revistió otro carácter), tenga continuación próximamente en El Cairo.

Ostentó la representación de la Universidad de Madrid en la ceremonia universitaria, y estuvo invitado personalmente al Coloquio, que presidió un día en que dirigió a los congresistas una alocución en árabe, don Emilio García Gómez. El profesor español visitó además Karachi y Dacca, en cuyas Universidades dió conferencias, y la ciudad de Peshawar, en cuyo bello Museo asistió a la constitución de una nueva Sociedad Histórica, de la que fué nombrado Miembro de honor.

SUMARIO

ARTÍCULOS

ALONSO ALONSO, S. I. (MANUEL), «Al-qiwām» y «al-anniyya» en las traducciones de Gundisalvo..... 377
GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), Unas «Ordenanzas del zoco» del siglo IX: Traducción del más antiguo antecedente de los tratados andaluces de «hisba», por un autor andaluz..... 253
GHEDIRA (A.), Un traité inédit d'Ibn al-Abbār à tendence chiite..... 31
NWYIA, S. I. (PAUL), Ibn ʿAbbād de Ronda et Jean de la Croix..... 113
SCHACHT (JOSEPH), Notes mozabites..... 1
— Ibn al-Nafis, Servetus and Colombo..... 317
SECO DE LUCENA PAREDES (LUIS), Cuándo subió Muley Hacén al trono de Granada..... 21
TERÉS (ELÍAS), Linajes árabes en al-Andalus, según la «Ŷamhara» de Ibn Ḥazm..... 55 y 337

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA, XL Y XLI

ARAGONESES (MANUEL JORGE), Los especieros mudéjares de barro cocido del Museo Arqueológico de Toledo..... 191
MILLÁS VALLICROSA (JOSÉ MARÍA), Jarras menorquinas con inscripción árabe..... 407
ROSSELLÓ BORDOY (GUILLERMO), Silbatos mallorquines..... 195
TORRES BALBÁS (LEOPOLDO), Cementerios hispanomusulmanes..... 131
— Candiles con soporte..... 198
— Almería islámica..... 411

VARIEDADES

BOSCH VILÁ (JACINTO), Dos nuevos manuscritos y papeles sueltos de moriscos aragoneses..... 463
GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), Usos y supersticiones comunes a Persia y España..... 459
GRANJA (FERNANDO DE LA), Una opinión significativa sobre la poesía arábigoandaluza..... 215
PAREJA (F. M.), Un torneo de ajedrez al estilo árabe..... 209

RESEÑAS DE LIBROS

ABD AL-BADĪʿ (LUṬFĪ), *Naṣṣ andalusī ŷadīd: qiṭʿa min Kitāb farḥat al-anfus li-bn Gālib ʿan ḵuwar al-Andalus wa-muduni-hā baʿd al-arbaʿimiʾa* (Emilio García Gómez)..... 229
ANGELISANTI, O. F. M. (RAPHAEL), *Problema Dei existentiae in systemate Ibn Rušd* (Darío Cabanelas, O. F. M.)..... 228
ARBERRY (A. J.), *Revelation and Reason in Islam* (Manuel Alonso Alonso, S. I.)..... 225
BACOŠ (JAN), *Psychologie d'Ibn Sīnā (Avicenne) d'après son œuvre aš-Šifāʾ* (Manuel Alonso Alonso, S. I.)..... 226
CAMPS, O. F. M. (ARNULF), *Jerome Xavier S. I. and the Muslims of the Mogul Empire: Controversial Works and Missionary Activity* (Manuel Alonso Alonso, S. I.)..... 223
CAMPS CAZORLA (EMILIO), *Módulo, proporciones y composición en la arquitectura califal cordobesa* (L. T. B.)..... 248
CARO BAROJA (JULIO), *Norias, azudas, aceñas* (L. T. B.)..... 488
CERULLI (ENRICO), *Il Patrañuelo di Juan Timoneda e l'elemento arabo nella novella italiana e spagnola del Rinascimento, I* (Emilio García Gómez)..... 243
CRESWELL (K. A. C.), *A Bibliography of Arms and Armour in Islam* (L. T. B.)..... 248
FARÈS (BISHR), *Philosophie et jurisprudence illustrées par les arabes: La querelle des images en Islam* (L. T. B.)..... 485
FLEISCH, S. I. (HENRI), *L'Arabe classique: Esquisse d'une structure linguistique* (E. L.)..... 235

GAILLARD (GEORGES), *La Catalogne entre l'art de Cordoue et l'art roman: Influences musulmanes sur l'art préroman en Catalogne* (L. T. B.).. 251
GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), vide IBN AL-ZAQQĀQ.
Historical Atlas of the Muslim Peoples (F. M. Pareja)..... 276
Initiation à l'Algérie (Soledad Gibert)..... 233
KRAEMER (JÖRG), *Theodor Nöldekes Belegwörterbuch zur klassischen Arabischen Sprache* (Fernando de la Granja)..... 480
LAMBERT (ÉLIE), *Les origines de la mosquée et l'architecture religieuse des Omeiyades* (L. T. B)..... 484
LEDIT (CHARLES J.), *Mahomet, Israel et le Christ* (Manuel Alonso Alonso, S. I.)..... 221
LEWICKI (TADEUSZ), *Une langue romane oubliée de l'Afrique du Nord: Observations d'un arabisant* (Emilio García Gómez)..... 478
MAHDI (MUHSIN), *Ibn Khaldūn's Philosophy of History. A Study on the Philosophic Foundation of the Science of Culture* (Manuel Alonso Alonso, S. I.)..... 232
MCCARTHY, S. I. (RICHARD J.), *Abū Bakr Muḥammad Ibn aṭ-Ṭayyib al-Bāqillānī Kitāb at-Tamhīd* (Manuel Alonso, S. I.)..... 474
Mélanges Louis Massignon (Manuel Alonso, S. I.)..... 471
MEUNIÉ (J.) et TERRASSE (H.), *Nouvelles recherches archéologiques à Marrakech* (L. T. B.)..... 250
NÖLDEKE, (THEODOR), vide KRAEMER (JÖRG).
TERRASSE (H.), vide MEUNIÉ (J.).
WINDER (R.), vide ZIADEH (FARHAT).
IBN AL-ZAQQĀQ, *Poesías: edición y traducción de E. García Gómez* (Fernando de la Granja)..... 241
ZBISS (S. M.), *Mahdia et Sabra-Manṣoûriya* (L. T. B)..... 486
ZIADEH (FARHAT J.) and WINDER (R. BAYLY), *An Introduction to Modern Arabic* (Fernando de la Granja)..... 482

NOTICIAS

Nuevos catedráticos españoles de árabe.

Nombramiento de los señores Valderrama, Fórneas y de la señorita Serrano Moreno para Cátedras de Árabe de Escuelas de Comercio. . 489

El señor Perpiñá Rodríguez, nuevo Catedrático de Árabe en la Universidad de Zaragoza 489

Otros nombramientos.

El prof. Henri Terrasse, nuevo Director de la «Casa Velázquez» en Madrid. 489
Nueva Mesa de la Unión Internationale des Orientalistes, en que es Presidente don Emilio García Gómez 490
Nueva Mesa del Conseil International de Philosophie et des Sciences Humaines, en que es Vicepresidente don Emilio García Gómez 490

Doctorados.

Doctorado en Filología Semítica de doña Rafaela Castillo Márquez 490

Movimiento academico.

Nombramiento de Correspondientes por la Academia Árabe de Damasco. 490

Instituciones científicas e Institutos Orientales.

Visita y conferencias del prof. J. Schacht 490
Conferencia del señor Larrea Palacín en el Instituto Hispano-Árabe de Cultura 491
Conferencias en el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos 491

Viajes científicos.

Viaje por Turquía y Persia de don Emilio García Gómez 491

Reuniones y Congresos internacionales.

Primera reunión del Comité Consultivo para el Proyecto Mayor 4A referente a la «Mutua apreciación de los valores culturales entre Oriente y Occidente» (UNESCO, París 1º a 10 abril 1957) 492
XXIVº Congreso Internacional de Orientalistas (Munich, 28 agosto-4 septiembre 1957) 492
Constitución en San Remo (4-6 octubre 1957) de un nuevo Centro Internazionale per gli Scambi Culturali ed Artistici (CISCA) 493
Tercera reunión del Comité de expertos en la Comisión de la UNESCO

encargada de la traducción de las obras representativas de la Humanidad (París, 27 a 29 noviembre 1957)..... 493
International Islamic Colloquium de Lahore (Pakistan), 29 diciembre 1957-8 enero 1958..... 493

LÁMINAS

1. Grande mosquée malékite, Ouargla. — *Ŷāmiᶜ al-Bāsī*, Djerba. — Bou Noura..... 6
2. *Ŷāmiᶜ al-gurabā'*, Houmt Souk, Djerba: «mosquée d'été». — *Ŷāmiᶜ al-ḳabīr*, Djerba: cour avec *miḥrāb* auxiliaire et salle hypostyle. — *Ŷāmiᶜ al-Šayj*, Houmt Souk, Djerba; salle hypostyle. — *Muṣallà* malékite, Ghardaía..... 7
3. *Muṣallà* abāḍite, Bou Noura. — *Muṣallà* funéraire, près de Béni Isghen. — Cour de mosquée funéraire près de Béni Isghen. — Mosquée funéraire à deux *miḥrābs*, près de Ghardaía..... 12
4. Mosquée funéraire près de Béni Isghen, salle hypostyle. — Mosquée funéraire près de Béni Isghen, *miḥrāb* auxiliaire. — Berriane, cimetière abāḍite. — Berriane, *qubbas* dans un cimetière abāḍite..... 13
5. Tombeau moderne d'un cadi abāḍite près de Béni Isghen. — *Ŷāmiᶜ al-Bīsī*, Djerba; tombeaux de la famille al-Bāsī. — Mosquée funéraire des Madābiḥ, près de Ghardaía. — Metlili, minaret de la mosquée..... 14
6. Metlili, cimetière malékite. — Metlili, sanctuaire de Sī Ḥāŷŷ Bājōs. — Ouargla, *qubba* malékite. — Ouargla, sanctuaire de Sīdī ᶜAbd al-Qādir. — Tilghemt, *qubba* de Sīdī ᶜAbd al-Qādir..... 15
7. Estela almorávid de mármol procedente de Almería, fechada en 532 = 1137 (Madrid, Instituto de Valencia de Don Juan)..... 178
8. Fragmentos de mqābriyya (Palma de Mallorca, Academia Arqueológica Luliana)..... 179
9. Cementerio cristiano de Timgad (Argelia). — Tumba romana (Museo Arqueológico de Tarragona)..... 190
10. Fragmentos de bandejillas de barro cocido, mudéjares, del siglo XIV (Museo Arqueológico Provincial de Toledo)..... 191
11. Anverso y reverso de una losa de mármol labrada, procedente de

Granada, del siglo XI (Madrid. Museo de Valencia de de Don Juan) 196
12. Silbatos de barro, de arte popular mallorquín, tipos «cavalls» y «sa jaya» 197
13. Soportes de candiles, de bronce, encontrados en Medina Elvira, del siglo X (Museo Arqueológico de Granada) 200
14. Soporte de candil, de bronce (Museo Arqueológico Nacional de Madrid) 200
15. Candil de bronce, procedente de Montefrío (Museo de la Alhambra, Granada) 201
16. Candil de bronce (Museo Arqueológico de Sevilla) 201
17. Cántaro con inscripción árabe grabada, del Museo Episcopal de Ciudadela (Menorca) 408
18. Parte superior, con la inscripción del cántaro del grabado anterior, y fragmentos de cántaro, con inscripción árabe, del Ateneo de Mahón (Menorca) 409
19. Muralla y torres entre el cerro de San Cristóbal y la puerta de Purchena, en Almería 436
20. Muralla y torres de la cerca en el cerro de San Cristóbal, de Almería 437

GRABADOS FUERA DE TEXTO

Plano de Almería en el siglo XIV 429

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOL. XXII MADRID - GRANADA. 1957 FASC. 1

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOL. XXII — 1957 — FASC. 1

SUMARIO

ARTÍCULOS

Joseph Schacht: *Notes mozabites* 1
Luis Seco de Lucena Paredes: *Cuándo subió Muley Hacén al trono de Granada* 21
A. Ghedira: *Un traité inédit d'Ibn al-Abbār à tendance chiite* 31
Elías Terés: *Linajes árabes en al-Andalus* (primera parte) 55
Paul Nwyia, S. I.: *Ibn ʿAbbād de Ronda et Jean de la Croix* 113

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA, XL

L. T. B.: *Cementerios hispanomusulmanes* 131
Manuel Jorge Aragoneses: *Los especieros mudéjares de barro cocido del Museo Arqueológico de Toledo* 191
Guillermo Rosselló Bordoy: *Silbatos mallorquines* 195
L. T. B.: *Candiles con soporte* 198

VARIEDADES

F. M. Pareja: *Un torneo de ajedrez al estilo árabe* 210
Fernando de la Granja: *Una opinión significativa sobre la poesía arábigo-andaluza* 215

LIBROS Y REVISTAS

Ledit, Charles J., *Mahomet, Israel et le Christ* (Manuel Alonso Alonso, S. I.) 221
Camps, Arnulf, O. F. M., *Jerome Xavier S. I. and the Muslims of the Mogul Empire. Controversial Works and Missionary Activity* (Manuel Alonso Alonso, S. I.) 223
Arberry, A. J.: *Revelation and Reason in Islam* (Manuel Alonso Alonso, S. I.) 225
Bacoš, Jan, *Psychologie d'Ibn Sīnā (Avicenne) d'après son œuvre aš-Šifā* (Manuel Alonso, S. I.) 226
Angelisanti, Raphael, O. F. M., *Problema Dei existentiae in systemate Ibn Rušd* (Darío Cabanelas, O. F. M.) 228
Luṭfi ʿAbd al-Badīʿ, *Naṣṣ andalusī ŷadīd: qiṭʿa min Kitāb farḥat al-anfus*

Continúa en la p. 3 de la cubierta.

Ibn Gālib ʿan kuwar al-Andalus wa-muduni-hā baʿd al-arbaʿimi'a (Emilio García Gómez) 229
Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldūn's Philosophy of History. A Study on the Philosophic Foundation of the Science of Culture* (Manuel Alonso Alonso, S. I.)..... 232
Initiation à l'Algérie (Soledad Gibert). 233
Henri Fleisch, S. J., *L'Arabe classique: Esquisse d'une structure linguistique* (E. L.)..... 235
Ibn al-Zaqqāq, *Poesías, edición y traducción de E. García Gómez* (Fernando de la Granja)..... 241
Cerulli, Enrico, *Il Patrañuelo di Juan Timoneda e l'elemento arabo nella novella italiana e spagnola del Rinascimento, I* (Emilio García Gómez)..... 243
Creswell, K. A. C., *A Bibliography of Arms and Armour in Islam* (L. T. B.). 248
Camps Cazorla, Emilio, *Módulo, proporciones y composición en la arquitectura califal cordobesa* (L. T. B.)..... 248
Meunié, J. et Terrasse, H., *Nouvelles recherches archéologiques à Marrakech* (L. T. B.)..... 250
Gaillard, Georges, *La Catalogne entre l'art de Cordoue et l'art roman: Influences musulmanes sur l'art préroman en Catalogne* (L. T. B.)..... 251

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

SE PUBLICA EN FASCÍCULOS SEMESTRALES FORMANDO CADA AÑO UN VOLUMEN DE UNAS QUINIENTAS PÁGINAS

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN:

' — *b* — *t* — *ṯ* — *ŷ* — *ḥ* — *j* — *d* — *ḏ* — *r* — *z* — *s* — *š* — *ṣ*
ḍ — *ṭ* — *ẓ* — *ʿ* — *g* — *f* — *q* — *k* — *l* — *m* — *n* — *h* — *w* — *y*

hamza inicial no se transcribe.

tā' marbūṭa = *a* (en estado absoluto) y *at* (en estado constructo).

artículo = *al-* (aun ante solares) y *-l-* precedido de palabra terminada en vocal.

vocales = *a, i, u; ā, ī, ū.*

diptongos = *ay, aw* *alif maqṣūra* = *à.*

R 21 DEC 1961

1985-11